Ocak ve Zanaat
Pierre Bourdieu Derlemesi

DERLEYENLER
GÜNEY ÇEĞİN, EMRAH GÖKER
ALİM ARLI, ÜMİT TATLICAN



iletişim

İLETİŞİM

DERLEYENLER: G.ÇEĞİN, E.GÖKER, A.ARLI, Ü.TATLICAN

Ocak ve Zanaat

Derleyenler

GÜNEY ÇEĞİN - EMRAH GÖKER

ALİM ARLI - ÜMİT TATLICAN

Ocak ve Zanaat

İletişim Yayınları 1205 • Politika Dizisi 59
ISBN-13: 978-975-05-0470-9

1-2. BASKI 2007-2010, İstanbul
3. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora - Kıvanç Koçak
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Nurgül Şimşek
DÜZELTİ Serap Yeğen - Mustafa Ürgen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
GÜNEY ÇEĞİN - EMRAH GÖKER
ALİM ARLI - ÜMİT TATLICAN

Ocak ve Zanaat

Pierre Bourdieu Derlemesi



i l e t i ş i m

Bilim insanları, meslekleri sayesinde ulaşmış oldukları bilgi ile bizi bekleyen facialarının önünü kesebilecek kişiler, susabilirler mi ya da susmaya hakları var mı? Ya da bu suskunluk, yardım edilmesi gereken ve şu anda tehlikede olan insanlara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluktan kaçma durumu değil mi?

Eğer dünyamızı ciddi felaketlerin beklediği doğruysa, o halde bu kişilerin, yani bu felaketleri önceden tahmin edebileceklerini düşünen ve bu felaketlerin gelişini görenlerin, bilim insanlarının, çokça sığındıkları bütün bahaneleri bir kenara atıp, gerçeği göstermek görevleri değil mi?

Aslında müdahil bir bilgi, yani, mesul bir bilim üretebilmek için, bilimsellik ilkelerine göre, özerk bilim insanları olarak çalışmamız gerekir. Meşru olarak dahil olmuş, gerçek bir müdahil bilim insanı olmak için, bilgiye sarılmak gerekir. Ve bu bilgi sadece bilim cemaatinin kurallarına tabi olan bilimsel çalışma ile edinilebilir.

PIERRE BOURDIEU, "Müdahil Bir Bilim İçin",
Le Monde diplomatique, Şubat 2002

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR

Bu derlemenin hazırlanma aşamasında birçok kişinin katkıları ve cesaretlendirmeleri, eserin nihai şeklini almasında ve muhtevasının geliştirilmesinde derleyenler için yol gösterici olmuştur. Çalışmanın her aşamasındaki cesaretlendirmeleri ve yol göstericiliği için sayın Hasan Tüzen'e; çeviri metinlerin seçiminde ve pek çok metnin tashihindeki cömert yardımları için Ahmet Zeki Ünal, Birol Dinçel ve Hasan Güven'e; metinlerin doğru ve berrak bir Türkçe ile ifade edilmesini sağlayacak titiz okuma ve tashihleri için Sema Beyaz'a; Bourdieu üzerine yapılmış son dönem çalışmaların ayrıntılı tahlillerini ileterek metinlerin oluşumunda önemli katkılar sağlayan Selim Karahasanoğlu'na ve çalışmayla yakından ilgilenen Tanıl Bora'ya ve Kıvanç Koçak'a müteşekkiriz.

SUNUŞ

Pierre Bourdieu'nün kırk seneyi aşan fikri üretimi, ardında görkemli bir külliyat bıraktı. 40 kadar kitap ve 400 civarında makaleden oluşan bu külliyatın cesameti, bugün Bourdieu'yü hakkında yazılması son derece güç ve vazgeçilmez bir düşünür haline getirmiştir. Bourdieu üzerine yazmanın ilk güçlüğü, onun sosyolojisini sınıflandırmanın imkânsızlık düzeyinde zorluğudur. Zira o, disiplinleri –sosyoloji, antropoloji, pedagoji, kültür tarihi, sanat, dilbilim, felsefe vs.– bir sıçrama tahtası olarak görür ve bu disiplinlerin sınırlarını aşarak ampirik ve kavramsal araştırmaya geçer. İkinci güçlük ise 1950'li ve 1960'lı yıllarda Fransa'da karakterize edilen ve entelektüel söylemin belirli bir örgütlenmesini yansıtan geniş bir disiplinlerarası zeminden ortaya çıkan Bourdieu sosyolojisinin algılanma tarzlarının, takipçilerince eleştirel olmayan bir övgü ve bazı düşünürlerce kibirli bir yok sayma arasında kutuplaştırılmasıdır. Kuşkusuz bu *gerilim hattı* kısmen Bourdieu'nün sosyal bilimlerdeki yerleşik yaklaşımlara karşı aldığı eleştirel duruştan ve onun kavgacı söyleminin, müritler toplamaya veya düşmanlar yaratmaya eğilimli olmasından da kaynaklanmaktadır. Üçüncü güçlükse, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinin ve büyülü kelimelerinin (alan-habitus-sermaye gibi bağıntı yumaklarının) zen-

gin karmaşıklığıdır. Kendine özgü kavramsal şebekesine kattığı her kavram ayrıntılı çözümlemeler vaat eden potansiyeller taşımakta ve böylece her kavram yekdiğeriyle ilişki içinde anlam kazanmaktadır. Dilbilimsel düzeyinin derinliğinden kaynaklanan çetrefilli argümanları, paradoksal görünen uzun cümleleri, polemikçi yazı tarzı ve kendi ifadesiyle *"dilbilimsel bırakınız yapsınlar"*a geçit vermeyen bilimsel terminolojiye sadakati nedeniyle Bourdieu sosyolojisini kavramanın son derece güç olduğu söylenebilir.

Bu güçlükler ekseninde, söz konusu külliyatla bir *fikri duygudaşlık kurma* önerisini gündeme getiren bu derlemenin temel amacı, halihazırdaki akademik statükoya ve neoliberal tasalluta yönelttiği güçlü eleştiriler ve önerdiği yeni kavramlar aracılığıyla, Pierre Bourdieu'nün neden yalnızca sosyal teori geleneğini sürdüren *son* büyük sosyologlardan biri olarak değil, güncel bir düşünür olarak da okunması gerektiğini görmek ve göstermektir. Böyle bir amaç doğrultusunda, derlemenin çerçevesini en gerekli görünen konu başlıklarıyla sınırlandırarak okura, Bourdieu'nün çetrefilli metinlerinde yönünü bulabileceği, sosyolojik bilgi üretiminin merkezinde yol açtığı tartışmalara nüfuz etmesini sağlayacak bir araç vermek, bu çalışmanın temel hedefi olarak konulmuştur.

Genel anlamda *klasik sosyal teori geleneğ*ini, özelde ise Emile Durkheim'ın metinlerinden kaynaklanan *Fransız sosyoloji geleneğ*ini kendi soy kütüğü içerisinde, bir tür düşünsel seçkiye girerek (Emile Durkheim'dan Karl Marx'a, Marcel Mauss'dan Maurice Merleau-Ponty'ye kadar geniş bir yelpazede) sürdüren Bourdieu, yaşamı boyunca "teori kurumu"nu *aşındırıp* pratiklerin mantığını açıklayacak yeni bir sosyal teori araştırma programını şekillendirici gelişmelere anahtar olacak sorular sormuş ve kavramlar ortaya koymuştur. Disiplinlerarası bakışın sağladığı tutuculuk-karşıtlığını her düzlemde teorik bir avantaja dönüştüren (Wacquant'ın ifadesiyle) bu "eylem halindeki zihin", kimi zaman Marksist çözümlemenin merkezî terimlerinin (sınıf ya da sermaye) *"sosyalizmin kurumsal çözülüşü"* ile tedavülden kalktığı bir dönemde, "sınıf" ve "sermaye" kavramlarına gere-

ken sosyolojik itibarı teslim etmiştir. Kimi zaman da tahakküme karşı direniş mevzileri yaratacak düşünümsel (*reflexive*) bir sosyolojinin parametrelerini belirleyerek sosyolojik düşünceden dışlanmaya çalışılan siyaseti, yeniden sosyolojik kuramın dinamik iklimine davet etmiş ve ilişkili bir tema üzerinde bireylerin "pratik anlayışlar"ının toplumsal eşitsizliklerin yenidenüretimini nasıl mümkün kıldığını inandırıcı bir biçimde ve tekrar tekrar göstermekten bıkmamıştır. '68 hareketinin düş kırıklığından sonra Fransa'da ortaya çıkan yeni aydın tipinin, Marksizmi Stalinizm ile eşdeğer sayarak hayatın marjlarına ittiği bir neoliberal hegemonik çağda, sosyolojinin bir *akılcı reel-politik* olarak yeniden inşasını öngören Bourdieu sosyolojisi, yerleşik düşünme tarzlarına bir meydan okuma olarak karşımızda olanca heybetiyle durmaktadır.

Öte taraftan pek çok sosyal bilimci tarafından kabul edilen bir tespit, bu çalışmada olanca açıklığı ve gücüyle vurgulanmaktadır: Bugün, postmodernist teorisyenlerin *meta-anlatı* yaftasıyla, post-Marksistlerin ise *tektipleştirici* olduğu suçlamasıyla sırtını çevirdiği *kuramsal birikim*, Bourdieu sosyolojisinin gövdesinde bir *yeniden-yapılanmaya* uğramıştır. Bourdieu *pratik*, *iktidar* ve *toplumun* uygun bir kavramşınm önündeki tek büyük engel olarak gördüğü felsefi entelektüalizmi alt etmek için felsefenin araçlarını seferber eder ve sosyal bilimlerin köklü tarihselliği üzerindeki ısrarcılığının yanı sıra, "postmodernizm" yaftası altında bugünlerde moda olan uysal rölativizme şiddetle karşı çıkan bir tavır takınır.

Pierre Bourdieu, dünyanın neresinde olursak olalım, analitik, eleştirel, sosyolojik fikirler ve araçlarla kendi hakkımızda düşünmenin geniş imkânlarını sunar. Sadece bunu yapmakla kalmaz; içinde yaşadığımız, eylediğimiz, etkileşim içine girdiğimiz sosyal dünyada bize fiiliyatımızın anlamını, bu fiiliyatın içinde var olduğu mekanizmaların yapısını ve bütün bu karmaşıklığın radikal bir çözümlemesini verir. Sloganın büyülü dünyasına başvurmadan *sahici düşüncenin ve araştırmanın* altyapısını ortaya koyar. Bourdieu için sosyolojik bilgi, değerini, insanlara kendi yapıp etmelerinin bilgisini geri veren radikal bir

tarihselci tahlil içerisinde kazanır. Bu çerçeveden bakıldığında sosyolojik bilginin egemen gündemi, Batılı toplumların halihazırdaki sorunlarının mantığının ortaya konduğu bir epistemoloji alanı olarak düşünülmemelidir. Zira sosyolojik bilginin arayışı, dünya üzerindeki toplumlararası iktisadi ve kültürel eşitsiz gelişmenin egemenlik bağlarıyla birbirine bağlanmış yapısının ilişkisel bir analizini de öngörmeli ve ortaya koymalıdır. Dolayısıyla bu gündemi belirleyen herhangi bir merkezci eğilim, içinde öteki toplumları sömürgeleştiren ciddi bir epistemolojik hastalık barındırır.

Sosyologların uzunca bir dönemdir sınıf çözümlemelerinin yaşadığı tıkanmadan dolayı, gündemlerinden düşürdükleri eşitlik meselesiyle ilgili Bourdieu'nün epistemolojisi, derin eşitlikçi bir kavrayışı gündeme getirir. Bu kavrayış, sınıfların yeniden-üretimi sorununun tek boyutlu bağlamsalcı açıklamalarından ziyade, toplumsal gelişmenin her farklı aşamasında geçerli olan karmaşık boyutlarının ortaya konmasının zorunluluğuyla da alâkalıdır. Örneğin, iktisadi bağlamın toplumsalın mantığını belirleyiciliğinin görece yoğun olduğu dönemlerde eğitim mekanizmaları veyahut kültürel yeniden-üretimin belirleyiciliğinin çözümlemelerde arka plana atılması, egemenlik ilişkilerini ikame eden farklı mekanizmaların üzerini örter. Sosyolojik bilginin çok boyutluluğu, Bourdieu'nün işaret ettiği düşünümsel sosyolojinin vurguladığı epistemik dikkati de gerektirmektedir. Sosyoloğun ürettiği bilgi ile müdahil olduğu bilimsel alanda sürekli hesaba katmak zorunda olduğu, bilgi ve maddi ilişkilerle ikame edilen egemenlik bağlarının eleştirisi, özgürlük veya tahakküm sarkacında toplumsal ve biyolojik bedenlerde üreteceği çifte tarihsel tahakkümün sorumluluğunu da getirmektedir.

Bourdieu Japonya'da yaptığı bir konuşmada, Japon toplumuna dışarıdan bakan bir göz olan Ruth Benedict'in *Krizantem ve Kılıç*'ının Japon sosyologlarda yarattığı hoşnutsuzluğun aynısını, kendisinin Fransa üzerine çalışan Amerikalı etnologların çalışmalarıyla ilgili hissettiğinden yakınır. Kendi çalışmalarının öncelikle Fransız toplumu üzerine çalışılmış araştırmalar ola-

rak okunması gereğinin, pratiklerin anlamını ortaya koymaya çalışan sosyoloğun bir tür zorunluluğu olduğundan bahseder. Sömürge döneminden miras kalan bilgi yapılarının eleştirisinin sosyolojinin bir başka görevi olduğu gerçeği, bilgi üretme tarzlarını yapılandıran sömürgeci habitusun ürettiği ilkel-medeni, yerli-yabancı, yerel-evrensel gibisinden kategorilerin bilimsel geçerlilik iddialarının da tartışmaya açılması anlamına gelir. Bu meyanda, hem sömürgeci tarihin bilgi kategorilerinin yıkılması hem de epistemolojik tahakküme yol açan herhangi bir etnomerkezci kavrayışın bertaraf edilmesi Bourdieucü sosyolojinin temel kalkış noktalarından birisini oluşturur. Bourdieu'nün sözünü ettiği *imtiyazlının perspektifi yerine bilim nesnesiyle ilişkinin bilimsel kontrolü* yaklaşımı, ortak duyuya dayanan sağduyusal amiyane bilginin ön kabullerini sosyolojiden kapı dışarı eder. Bu tutum, katıksız piyasa mantığı tarafından sömürgeleştirilmeye çalışılan sosyal bilimlerin bu politikalara karşı çıkış noktasını da gösterir.

Buraya kadar farklı özellik ve niteliklerine değindiğimiz Bourdieu sosyolojisinin, Türkiye'nin sosyal bilimsel üretim alanına hangi eksenlerde hitap edeceği; eğitim süreçleri yoluyla üretilen eşitsizliklerin nasıl sorunsallaştırılacağı; farklı kültürel alanlarda yapılaşmış otoriter kalıpların hangi kavramlar aracılığıyla parçalanacağı; kültürel kaynakların eşitsiz dağıtımını yeniden-üreten mekanizmaların entelektüalist yatkınlıkları nasıl oluşturduğunun ortaya konulacağı; toplumsal eşitliği kökünden tahrip eden sağlık ve konut politikalarının iç yüzünü nasıl ifşa edeceği ve mevcut sosyal-siyasal durumun eleştirisi için nasıl temellük edilebileceği bu derlemenin diğer bir amacını oluşturmaktadır. Ne yazıktır ki, bu sorunları açıklamak için Bourdieu sosyolojisinin potansiyelleri Türkiye'de bugüne kadar çok az kullanıldı. Bourdieu sosyolojisini tercüme etme, anlama, eleştirme ve uygulama kulvarlarında katedilecek çok fazla yol olmasına rağmen elinizdeki kitapta bulunan makalelerin ustasından çırağına kadar Türkiyeli bütün sosyal bilim zanaatkârları için çalışmalarında ve derslerinde yararlanabilecekleri başvuru kaynaklarından biri olmasını amaçladık.

Türkçe'de şu an Bourdieu sosyolojisi kitap formunda, Kesit Yayınları'mn çevirdiği *Pratik Nedenler* (1995) ve *Toplumbilim Sorunları* (1997) derlemeleri, YKY'nin çevirdiği *Televizyon Üzerine* (1997), *Sanatın Kuralları* (1999), *Karşı Ateşler* (2006); İletişim Yayınları'ndan çıkan *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (2003) ve Kalan Yayınları'ndan çıkan *Hukuk Gücü: Yasal Alanın Sosyolojisine Doğru* (2005) ile temsil edilmekte. (Derlemenin sonunda makale formundaki Bourdieu çevirilerinden, Bourdieu hakkında veya Bourdieu sosyolojisinin araçlarını kullanarak yazılmış Türkçe makalelerden ve tezlerden oluşan bir bibliyografya bulabilirsiniz.)

Aşılmasını umduğumuz bu kıtlık hali içinde daha önce (Türkçe'ye çok daha fazla çevrilmiş) Baudrillard, Deleuze, Foucault gibi figürlerin, düşünümsellikten ve eleştirellikten uzak tekrarlama yazıları ile Türkiye temsilciliğini yapan yayın çevreleri kısmen Bourdieu'yü de postyapısalcı bir potada eritmeye çalışmışlardı. 1980'li yıllarda Bourdieu sosyolojisine İngiltere'de ve ABD'de verilen tepkilerin bir kısmını andıran bu tarihsizleştirme çabaları içinde Bourdieu'nün sanat sosyolojisi, estetik aklın eleştirisi, bedenselleştirme ve kültür gibi ilgileri külliyatından cımbızlandı; yaklaşımının içine yerleştiği gelenekten tamamen bihaber bir edayla Bourdieu kuramsal alışkanlıklara göre tanıdık bir yerlere çekilmeye çalışıldı. Bu tarz çarpıtmaların "Bourdieu ocağının" ortaklaşa ve bilimsel olan bir sosyoloji ile, demokratik ve özgürleşme yanlısı bir bilim politikası ile, nesneleştiren akademisyenleri nesneleştirerek önerdiği düşünümsel üretim ile, gerçek dünyayı açıklamak ve bu dünyanın farkına varılamayan şiddetine karşı çıkabilecek yatkınlıklar geliştirmek ile ilgili kurucu dertlerinin üzerini örttüğünü düşünüyoruz. Türkiye sosyal bilimsel üretiminde gösterişçi kuramcılığı ve felsefi spekülasyonu öne çıkaran konumlar, belki de sayısallaştırmadan, açıklamadan ve ampirik ilgilerden uzak durmak istediklerinden, Bourdieu sosyolojisinin formelleştirme, istatistiki epistemoloji (özellikle mütekabiliyet analizi yöntemi üzerinden), alan analizi ve mülakat teknikleri konularına da eğilmediler. Bourdieu'yü kendi akademik habi-

tusları ile sindirmekte zorlanan bazıları da, onu postyapısalcılığa yontmaktan vazgeçip, "ekonomik determinizm", "failin direnişine olanak tanımama", "aşırı yapısalcılık" gibi ABD akademi alanından ithal edilmiş hazır eleştirilerle kendi konumlarını Bourdieu'den tefrik etmeye çalıştılar.

Bunun yanında Bourdieu sosyolojisi, bizdeki sosyal bilimsel üretimin diğer ucunu işgal eden pozitivist yatkınlıkları da tehdit ediyor; ancak şimdiye dek bu çevreler, bir ihtimal Bourdieu'yü "ne dediği anlaşılmayan bir Fransız daha" diye bildiklerinden, külliyatıyla pek ilgilenmediler. Araştırma ufku kapalı uçlu anketlerle, nedensellik anlayışı istatistik yazılımlarından öğrenilen birkaç işlemle sınırlı olan, son yıllarda giderek daha yoğun bir biçimde piyasa araştırmaları sektöründe istihdam edilen akademik üreticiler için Bourdieu sosyolojisi güçlü bir büyübozumu etkisi yaratacaktır. Özellikle Türkiye üniversitelerinin iktisat ve işletme bölümlerini sömürgeleştirmekte olan metodolojik bireysellik varsayımlarına ve oyun kuramı modellemelerine karşı, kuramda icat edilip çeşitli kurumsal ve politik süreçlerle desteklenerek topluma dayatılan "ekonomik insana" karşı topyekûn bir meydan okumadır Bourdieu sosyolojisi.

Yine de bir noktayı daha hatırlatmakta fayda görüyoruz: Kuzey'in akademik alanlarındaki kurumsallaşma tarihleri ve taşlaşmış sosyal bilim mevzileri ile Türkiye'deki durum karşılaştırıldığında, Bourdieu sosyolojisinin sebep olduğu (ve olabileceği) tartışma ve araştırmaların üretkenliği açısından Türkiye sosyal bilimi lehine görülebilecek bazı farklılıklar olduğunu düşünüyoruz. ABD ve İngiltere akademi alanlarındaki Bourdieu sosyolojisini ehlileştirme girişimi, sosyal bilim üretimindeki ABD hegemonyasının dayattığı etnomerkezci etkiyle de birlikte, bu sosyolojiyi alanın mevcut kutuplarından (yapı-fail, bütünsellik-bireysellik, yeniden-üretim-direniş gibi) aşina olunan çerçevelere uydurmaya çabalamıştı. Bu iki ülkede akademisyenlere dayatılan kariyer menzillerinin bireysel başarıyı, parlak, hırslı kahramanları, rekabeti, sistemkarşıtı olmayan, akademi müessesesiyle hemhal olan ılımlı bir muhalefeti kayırması da Bourdieu okulunun yeniden tesis etmeye çalıştığı ortaklaşacılığa tama-

men koşuttu. Giderek aktif politik bağlılıklardan uzaklaşmış ve mevzilerini saf entelektüel üretime çekmiş "radikallerin" çoğu da Bourdieu'nün önerdiği düşünümselliğe direnip "radikal" konumlarını akademik *doxa* ile barışık olan postyapısalcılık, post-Marksizm, yapıbozumcu edebiyat kuramı, kültürel çalışmalar gibi akımlarla meşrulaştırdılar.

Bourdieu okulunun sahiplendiği, ABD ve İngiltere'de bugüne dek (alanın kenarlarına itilmiş istisnalar dışında) tam anlaşılmamış Durkheim-Mauss-Bachelard-Canguilhem geleneği, giderek daha fazla (Raymond Boudon'un ideal-tipik örneği olduğu ABD eğitimli sosyal bilimcilerin etkisiyle) ABD hegemonyasına giren Fransız akademi alanı içinde de marjinalleştirilmeye karşı sıkı bir mücadele verdi. Fransa'da kolektif akademik üretimin yaşam sahası biraz daha geniş olsa da Bourdieu sosyolojisi eleştirilerini giderek daha sık ABD'den ithal etmeye başlayan Fransız sosyal bilimciler karşısında da sert mevzi savaşlarına bulaşmak zorunda kaldı. Buna ek olarak, öznelci, rölativist ve antirealist varsayımlarla çalışan entelektüellerin, özellikle sanatsal üretim alanında hâkim konumları işgal eden eyleyicilerin Bourdieu okulununki gibi projelere karşı ABD ve İngiltere'deki muadillerinden daha saldırgan oldukları tartışılabilir. Neoliberal kapitalizm karşısında tartışmalı politik konumlar işgal eden Bruno Latour ve Alain Touraine gibi akademisyenlerin Bourdieu sosyolojisine karşı geliştirdikleri hınç, başka bir incelemenin konusu tabii.

Bu ahvalle karşılaştırıldığında, Türkiye sosyal bilim alanındaki çarpık kurumsallaşma ve alan araştırma süreçleri içinde pişirilmiş yöntem ve kuramlardan çok, pratik bilgiden kopuk ithalatın hâkim olması akademik iktidar tekellerinin "kâğıttan kaplan" misali zayıflığının bir işareti olarak görülebilir. Bir taraftan akademi alanı içindeki güçlerini akademik üretimden çok bürokratik mevkilerinden, politik çıkar yatırımlarından ve(ya) serbest piyasaya tahvil edilebilen ilişkilerinden tedarik eden faillere karşı; diğer taraftan da mevzilerini dayatılan akademik sermaye biriktirme oyununu benimseyerek, bencilce ve gönülsüzce ama "son model" literatürlerden beslenerek üre-

tilmiş, muhalif dertlerden uzak ürünlerle korumaya çalışan faillere karşı kolektif, düşünümsel ve bütünsel bir araştırma pratiği kuvvetlendirilebilir. Bourdieu okulundan esinlenecek böyle bir pratiğin, Türkiye sosyal bilim alanında güçlü bir bilimsel program başlatacak potansiyelleri olduğunu düşünüyoruz.

Ne var ki, Türkiye'de Foucault, Derrida, Baudrillard, Žižek gibi isimlerin temsilciliklerinin açılmasıyla yaratılan; eleştirellikten, bu düşünürleri aşmaya çalışmaktan ve onların iddialarını sınayacak araştırmalar yapmaktan uzak "ersatz üretim biçiminin" (başka bir deyişle "papağan etkisinin") Bourdieu ile yeniden-üretilme tehlikesine de dikkat çekmek gerekiyor. Bir yetişme, öğrenme ve bilgi paylaşma pratiği ve bir zanaat olarak Bourdieu *sosyoloji*sini, etrafında "büyük adama" güzellemeler üretilip durulan bir *Bourdieu'nün* sosyolojisi kültüne dönüştürmek işten bile değil.

Sosyal bilim alanı içinde bu olumsuz eğilimden sakınmanın iki tane olmazsa olmaz koşulu olduğu fikrindeyiz: Birincisi, içerisinde dertlerin, varsayımların ve yöntemlerin birlikte üretilip sınandığı, araştırma tasarımlarının ve bulgularının paylaşıldığı, varılan sonuçların ve yapılan açıklamaların politik imalarının hep beraber tartışılıp sahiplenildiği, akademinin hâkim ruhuna (*illusio*) kafa tutan özerk kolektifler oluşturarak ilerlemeliyiz. Akademi içinde (ve kendi içinde) başta cinsiyetçilik olmak üzere her türlü ayrımcılığa karşı sürekli teyakkuzda olacak, üniversitelerin kurumsal örgütlenmesinde yeniden-üretilip duran irili ufaklı feodal devletçikleri taklit etmeyecek, nihayetinde sayıları arttıkça alanın çehresini değiştirebilecek araştırma alt-alanları oluşturmaktan bahsediyoruz. İçinde ölü ya da diri şeyhlerin cübbelerine yüz sürülen tekkelerden değil, bilginin bölüşüldüğü, dayanışma içinde iş üretilen ocaklardan.

Kişi kültünden sakınmaya yardımcı olacak ikinci şey, bizzat Bourdieu'nün yazdıklarıyla kurulacak ilişkiyle ilgili. Bu külliyata, akademik oyunu sürdürme çıkarı peşinde içinden beğenilen şeylerin cımbızlamp beğenilmeyenlerin özenle ayıklanacağı, eleştirilsin veya benimsensin içeriğinin fetişleştirildiği bir "miras", ara ara ziyaret edilecek bir "millî park" muamelesi ya-

pılmaması gerekiyor. Bizim önerdiğimiz, ileride Türkçe çevirilerine daha fazla erişebilmeyi temenni ettiğimiz bu külliyatı, ilgili herkesin ortak mülkiyeti olan, beraberce işleyip yeşerteceğimiz bir âmme (*commons*) olarak sahiplenmek. Elinizdeki derlemedeki katkılar, halihazırda yüzlerce araştırmacıya kucak açmış bu geniş toprakların ancak küçük bir kısmını iskân etmekte. Buna rağmen umuyoruz ki buraların güzel havası hakkında okuyuculara davetkâr fikirler verebilirler.

* * *

Derlememizdeki yazıların kısa özetlerini aktarmadan önce, Bourdieu'nün sosyolojik projesi açısından merkezî olan tema ve kavramların Türkçe'ye tercümesi hakkında bazı notlar düşmek istiyoruz. David Swartz'ın Bourdieu sosyolojisine ilişkin enfes çalışması *Culture and Power*'da özlü biçimde ifade ettiği gibi Pierre Bourdieu'nün kavramsal dünyasının zengin karmaşıklığı, basit bir özete direnir. Bu güçlüğün bilincinde olduğumuzdan, onun kapsamlı kavramsal çatısının doğru bir aktarımı için ekstra çaba harcadık. Derlememizin oluşumu sırasında tüm yazarlarla ortak bir dil yakalamanın zarureti üzerinde durduk.

Bu meyanda, Bourdieu'nün pratikler kuramının sıkı bir kavranışı için, kültür ile toplumsal yapı arasındaki ilişkileri kavramsallaştırma yolunda kritik bir kavram olan *champ* (*field*) kavramının "alan" şeklinde çevrilmesini uygun gördük. Ancak "saha" (H. Bahadır Türk) ve "arena" (Ali Murat Yel) gibi karşılıkların da kullanılabileceği bizzat yazarlarımız tarafından kendi metinlerinde bir öneri olarak sunuldu. "Alan" karşılığının daha uygun olduğunu düşünmemizin bir nedeni daha var. Bugüne kadarki Bourdieu çevirilerinde "uzam" ile karşılanan *espace* (*space*) kavramım anlaşılır kılması açısından "alan"ın daha uygun bir karşılık olduğu fikrindeyiz. Çünkü alan(lar) mefhumu, Bourdieu'nün araştırma tasarımının geometriden ödünç aldığı şekliyle bir "toplumsal uzay" (tercih ettiğimiz karşılık) üzerine bina edilen bir kavram/nesnedir.

Bütün yazarların mutabık olduğu diğer bir nokta *habitus* kavramını Türkçeleştirmeden kullanmaktı. Bourdieu'nün kav-

ramsal stratejisini açıklamak için anahtar bir terim olan ve basitçe ifadesi çoğu kez zor, en azından çok esnek, fakat büyüleyici bir kavram olan *habitusa* ilişkin tek farklı tercüme önerisi kendi yazısının bağlamına uygun olarak Barış Mücen'in "tutum" karşılığı oldu. Benzer şekilde *doxa* kavramı da Türkçeleştirilmeden derlememizde kullanılmışsa da yine Barış Mücen'in ağırlıkla bu kavrama odaklandığı yazısında önerdiği karşılığın Türkçe'de yerleşikleşecek bir niteliğe sahip olduğunu düşünüyoruz: "Sabitfikir".

Bourdieu sosyolojisinde sıkça başvurulan *agent* ağırlıkla "eyleyici", bazen de "fail" ile karşılanıyor derleme yazılarında. Kilit kavramlardan bir başkası olan *réflexivité* (*reflexivity*) için daha önce önerilmiş olan "düşünümsellik" kullanıldı, burada bir kez daha Barış Mücen'in "yüzleşme" önerisinin bazı bağlamlarda daha ufuk açıcı olduğunu düşündük. Farklı alanlardaki pratiklerin simgesel ekonomilerinin benzeşmesiyle ilgili Bourdieu'nün sık kullandığı *homologie*'yi (*homology*) "eşmantık" ile karşılamayı önerdik. Bourdieu sosyolojisine kendisinin ve çalışma arkadaşlarının verdiği isim olan *structuralisme génétique* (*generative/genetic structuralism*) ise "üretken yapısalcılık" olarak çevrildi (Emrah Göker'in önerisi "doğurgan yapısalcılık" oldu).

Bir de bizi düşündüren, Bourdieu sosyolojisinin eleştirel olarak karşısına aldığı "şey"lerden biri olan *le sens commun* (*common sense*) idi. Önceki sosyal bilim metinlerindeki "sağduyu" karşılığının taşıdığı olumlayıcı ve bireysel anlam sebebiyle Bourdieu'deki kullanımı taşıyamadığını düşündük. Derlemede ağırlıklı kullanım "ortak duyu" oldu, "ortak hissiyat" da kullanıldı.

* * *

Derlememizin ilk makalesi, Türkçe'de ilk kez burada yayımlanan bir Pierre Bourdieu yazısı. Nisan 1987'de Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde sosyal bilimlerde yerleşikleşmiş karşıtlıklar hakkında yaptığı bir konuşmadan, öğrencisi Loïc J.D. Wacquant'ın çevirip bibliyografik notlarla birlikte hazırladığı bu kısa yazı, Bourdieu sosyolojisinin Kuzey'in hâkim meta-ku-

ramsal konumlanmalarına karşı durduğu yeri tanıtıyor. Özellikle ABD sosyolojisi hakkında vurucu tespitleri olan Bourdieu, yapı-eyleyici, nesnellik-öznellik, nicelik-nitelik gibi sahte karşıtlıkların ötesine, bu çekişmelerin sosyal bilimde yarattığı krizi heterodoksi adına kutlayarak, nasıl geçebileceğimizi soruşturuyor.

Bu ilk metnin hazırlayıcısı ve 1980'li yılların sonundan itibaren ustası Bourdieu ile giderek güçlenen bir bilimsel düşünce ve eylem ortaklığına giren Loïc J.D. Wacquant, derlememizdeki ilk makalesinde Bourdieu'nün hayatı ile entelektüel gelişimi arasındaki rabıtaya vurgu yaptığı bir tanıtım incelemesine girişiyor. Bourdieu sosyolojisindeki temel mefhumların, Bourdieu'nün hangi eserleriyle ve ne tür bir gelenek içinden kurulduğunu ele alan Wacquant, Bourdieu'nün izlediği entelektüel yörüngenin, onu yaşamının sonuna doğru daha faal politik faaliyetlere yöneltmesini de tartışıyor.

Derlememizin Bourdieu hakkındaki ikinci ve daha ayrıntılı tanıtım yazısı ise Craig Calhoun'a ait. Calhoun, Bourdieu sosyolojisinin merkezî mefhumlarını gündelik hayatın dili içinden yorumlayarak, okura Bourdieu ile kuracağı *fikrî ilişki*ye dair önemli ipuçları veriyor. Bourdieu'nün kavranması güç metinlerine oldukça açıklayıcı bir tavırla yaklaşan yazar, bir bütün olarak Bourdieu'nün sosyolojik projesinin neredeyse tüm veçhelerine eğiliyor. Aynı zamanda düşünürün hayat öyküsünün etrafında dolaşarak sosyolojisini oluşturan anahtar kavramları oldukça sarih bir dille aktarıp, Bourdieu sosyolojisini farklı perspektiflerden eleştirenleri de devreye sokuyor.

Alim Arlı'nın makalesi, çağdaş bilim felsefesinde etkili olan iki akımı temsil eden ve bilimi biri "paradigma", diğeri "bir keşif mantığı" şeklinde kavrayarak neorasyonalist tarihselcilik ile eleştirel rasyonalizm arasında kutuplaştıran Kuhn ve Popper'ın tartışmalarının sosyolojideki yansımalarını Bourdieu üzerinden tartışıyor. Bourdieu'nün hem bu kutuplaşmadaki gerilimi düşüren bir kavramsal tartışma yaptığını hem de postkartezyen düşünceyi sosyolojide egemen hale getirmeye çalıştığını belirten Arlı, onun aynı zamanda klasik sosyolojideki teorik mirası yeniden yorumlayarak bilimin önündeki rölativist ve aşırı ya-

pısalcı eğilimlere karşı önemli bir cevap verdiğini iddia ediyor. Sosyolojinin bir bilim olduğunun ısrarlı biçimde vurgulanması gerektiğini belirten Arlı, bu noktada sorumluluk sahibi bir bilim için Bourdieu'nün bilim dünyasında vazgeçilmez bir yer işgal ettiğini savunuyor.

"Rahatsız Eden bir Adamın Bilimi: Sosyoloji" başlıklı denemesinde Ahmet Zeki Ünal, Bourdieu'nün sosyolojiye ve sosyologlara sosyal yaşamda ne tür bir görev yüklediğini irdeliyor. Bourdieu'nün bir bilim olarak sosyoloji yapma tarzının, sosyal evrenin yapısını etkileyecek sonuçları üreten bir niteliğini öngören bu yazı, Bourdieu'nün "özgürleştirici" sosyoloji aracılığıyla kendi hayatında bilimin kuramsal sınırlarına hapsolmadan geliştirdiği bilimsel teorilere paralel eylemlerin izini sürüyor. Aynı zamanda Bourdieu'nün nesnelcilik ile öznelcilik, yapı ile birey gibi "sahte" dikotomileri aşma çabasındaki bilim anlayışı doğrultusunda Marx ve Weber karşıtlığını da uzlaştırmada ne kadar mahir olduğunu gözler önüne sererek, Bourdieu'nün Marx ve Weber'in ikisinden yola çıkarak geliştirdiği sosyal tabakalaşma kuramını örnek olarak ele alıyor. Bourdieu'nün bağdaştırıcı sosyal bilim anlayışı çerçevesinde sosyologların bilimsel çalışmalarının metodolojisi de makalede ele alınan konular arasında.

Epistemolojik soruşturmaya, mukayeseli bir çizgide, Bourdieu sosyolojisini Anthony Giddens ve Talcott Parsons'ın yaklaşımlarıyla karşılaştıran bir makaleyle devam ediyoruz. *Sociological Theory: What Went Wrong?* adlı kitabının 6. bölümünden uyarlanan bu yazıda Nicos Mouzelis, yapı-eyleyici karşıtlığına verilen yanıtları ele alırken, Bourdieu'nün bu karşıtlığa *habitus* mefhumu üzerinden önerdiği çözüm karşısında, Parsons'ın aktör-merkezli mikro sosyolojisinin ve Giddens'ın yapılaşma kuramının konumunu inceliyor.

Bunu bir başka karşılaştırma yazısı izliyor: Bourdieu *versus* Adorno. Nedim Karakayalı eleştirel yazısına, bilimsel eylemin hem sakatlayıcı hem de özgürleştirici etkileriyle gündelik hayattan belirli bir mesafe alması gerektiği düşüncesiyle başlıyor. Sosyal hayatın pratik muhtevası hakkındaki bu ilke ekse-

ninde, Bourdieu'nün de tıpkı Adorno gibi çağdaş toplumun teorik eleştirisi için kuvvetli bir alternatif önerdiğini iddia ediyor. Ancak sosyolojik bilginin koşullarına dair bu vurgu nedeniyle düşünümsel sosyolojinin, teorinin epistemolojiye boyun eğdirebilirken, sosyologların da farklı bir toplum tahayyülünden uzaklaşabilme tehlikesi içinde olduğunu iddia ediyor. Oysa Bourdieu ve Adorno'nun çalışmaları birlikte okunduklarında sosyoloğun yoluna çıkma ihtimali olan bu iki potansiyel tehlikeye karşı bir hat oluşturulabileceğini iddia eden Karakayalı'ya göre, Bourdieu'nün "kuramsalcılık" eleştirisi ve Adorno'nun "bilimselcilik" eleştirisi bu çerçeveyi sağlayabilecek teorik araçlar olabilir.

Bu kadar kuram ağırlıklı bir derlemede Bourdieu'nün sosyolojisini nasıl icra ettiğini sorgulayan bir yazının da elzem olduğuna inanıyoruz. Zira sosyolojideki nesnelci ve öznelci eğilimler arasındaki tartışmalardan önemli kısmı, sayısallaştırılabilir bir bilim dilinin epistemolojik engellere çarpmadan nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Bu bağlamda Bourdieu'nün yapısal inşacı analizlerinin temel taşlarından olan istatistiki mütekabiliyet analizi önemli bir yaklaşım olarak karşımıza çıkıyor. Bu tekniği eğitim araştırmalarındaki (ve genel olarak sosyal bilimlerdeki) yaygın istatistiki yaklaşımlarla karşılaştıran Kent Löfgren, makalesinde, Bourdieu'nün mütekabiliyet analizinin ilişkisel mantığının, bu alanda yepyeni soruşturma olanakları sunduğunu belirtiyor. Tekniği örnek bir veri seti üzerinden açıklayan Löfgren, çok boyutlu ve çok faktörlü bir ilişkisel açıklama biçiminin istatistiki araştırmalarda kullanılması için tekniğin Bourdieu sosyolojisindeki kullanımının önemini vurguluyor.

Ali Kaya'nın yazısı ise Bourdieu'nün en önemli kavramlarından biri olan "alan" üzerine odaklanıyor. Bu kavramı Bourdieu'nün sembolik metalar teorisi ile ilişkilendirerek inceleyen Kaya, ilkin kavramın muhtevasını, akabinde de "alan"ın sınırlarını belirleyen sosyal koşulları ele alıyor. Farklı sosyal "alan"ların birbirleriyle ilişkilerini "alan eşmantıkları" sorunu çerçevesinde tartışan deneme, son olarak, alanlar arasındaki hiyerarşik yapıyı ortaya çıkarmak için Bourdieu sosyolojisinde

meta-alan olarak nitelendirilebilecek iktidar alanının üzerinden bu sorunu tartışmaya açıyor.

Emrah Göker'in "'Ekonomik İndirgemeci' mi Dediniz?" başlıklı makalesi, Bourdieu sosyolojisinin kurucu kavramsal araçlarından biri olan "sermaye"nin Bourdieu'nün araştırmalarına nasıl yerleştirildiğini ve neyi açıkladığını soruşturuyor. Göker bu soruşturmayı, Bourdieu'nün yaklaşımına yöneltilen "ekonomik indirgemeci" suçlamasına Bourdieu'nün araştırmalarıyla verdiği yanıt üzerinden yaparak, onun ekonominin sosyal yapıları analizini ele alıyor.

Ümit Tatlıcan ve Güney Çeğin ise "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği" adlı yazıda, Bourdieu ve Giddens'm sosyolojiyi istila ettiğini düşündükleri düalizmleri ortadan kaldırmak için geliştirdikleri kavramlar üzerinden bir karşılaştırmaya girişiyorlar. Yazı, ilk önce Giddens ve Bourdieu dahil 1970'li yıllarda çoğu sosyoloğu çözüm arayışına iten koşulların kısa bir özetiyle başlıyor. Ardından Bourdieu'nün "habitus" kavramı ayrıntılı olarak açıklandıktan sonra, Giddens'm yapılaşma teorisinin en temel kavramı olan "yapının ikiliği" düşüncesinin farklı alanlardaki kullanımlarına eğiliyor. İki yazarın bu konudaki çabalarının bir dökümünü veren bu hacimli yazının temel derdi, sosyal bilimleri örseleyen kalıcı çatışkıları, bir anlamda sosyolojik muammayı çözme yolunda bir adım atmak olarak özetlenebilir.

Fransız sosyolog Philippe Corcuff, habitus kavramını felsefi bir açıdan tartışmaya açtığı makalesinde, bireysel habitus ile sınıf habitusu arasındaki ayrımların önemine değinerek, habitus kavramından hareketle determinist ve yüzeysel bir açıklama tarzının tehlikelerine dikkat çekiyor. Habitus kavramı ile Bourdieu'nün, tekilliğin içinde yer aldığı kolektifi ve gerçek bir kolektif tekilliğin çok yönlü yapısal özelliklerini açıklamaya çalıştığını belirten Corcuff, kavramın farklı durumlarda tekilliğin farklı yüzlerini tanımlamaya yardımcı olabileceği gibi, buna engel de olabileceğini iddia ediyor. Corcuff makalesinde, kolektifin tekil karşısındaki, tekilin ise farklı kolektif durumlar içindeki şekillenmelerini açıklamak için habitus kav-

ramının bilimsel sınırlarına ve kavramın yeni açılımlarını ortaya koyacak bilimsel çalışmalar içinde işlenmesinin önemine dikkat çekiyor.

Bourdieu sosyolojisinin gündelik fikirlere ve gündelik eylemin sabitfikirli (*doxic*) tutumuna (*habitus*) karşı verdiği bilimsel mücadeleyi konu edinen yazı ise Barış Mücen'e ait. Bu mücadele, bir taraftan bilimsel araçları kullanarak, sosyoloğun da içinde var olduğu gündelik fikir dünyasının ürettiği bakış açılarından kopuşu gerektirirken, öte taraftan, sosyolojinin bilimsel araçlarını kendisine yöneltere, bilimsel ve akademik alan içerisinde şekillenen bakış açısının sınırlarıyla yüzleşmeyi zorunlu kılmakta. Mücen, Bourdieu'nün önerdiği bu sosyolojik yaklaşımın, gerçeği anlamaya yönelik doğru fikirleri üretme çabasının ötesinde, sosyoloğun toplumsal dünyaya dair izlemesi gereken doğru bilimsel tutumu üretmeyi amaçlaması ekseninde irdeliyor.

Wacquant, derlememizdeki ikinci yazısında çoğu Bourdieu incelemesinde göz ardı edilmiş bir konuyu öne çıkararak, Bourdieu sosyolojisinin demokratik bir politika mecrası ile olan ilişkisini inceliyor. Yazı bu ilişkiyi üç farklı boyutuyla ele almakta: (1) Bourdieu'nün kişisel politik görüşleri (2) Sosyolojik metinlerine sirayet ettiği haliyle politika konusu, yani devleti, medyayı, partileri ve sendikaları birer sosyal bilim araştırması nesnesine dönüştürmesi ve (3) Bourdieu'nün yazdıklarıyla yaptığı politik müdahaleler; yani bilim adamlarına demokratik mücadele içinde atfettiği görev, cinsiyetçilik, ırkçılık ve neoliberalizm karşıtı analizleri. Wacquant, Bourdieu'deki bu çok boyutlu politik hattın "yeni" bir şey olmadığının, öteden beri akademik faaliyetlerine içkin olduğunun da altını çiziyor.

Jim Wolfreys'in makalesindeyse, Bourdieu'nün sol bir kanattan, doğrudan yaptığı kamusal müdahalelerin tarihi biraz daha ayrıntılandırılıyor. Wolfreys, Fransa'da sosyal devletin geriletilmesine ve genel olarak neoliberalizme karşı Bourdieu'nün yaptığı çıkışları daha sonra Marksist yaklaşım açısından değerlendiriyor. Bourdieu'nün sosyolojik analizlerindeki politik eleştirinin Marksist eleştirinin konularıyla örtüştüğünü tartışan Wolfreys, onun Marksist analiz hakkındaki eleştirilerini ak-

tardıktan sonra Bourdieu'deki sol muhalefet ile Marksist solun muhalefetini karşılaştırıyor.

Bourdieu'nün sosyolojideki en temel katkılarından birisi de, kültürel yeniden-üretimin doğasının keşfinde, eğitim süreçlerinin çözümlenmesi yoluyla alana yaptığı derin teorik müdahaledir. Bourdieu'ye göre, modern toplumlardaki ayrıcalıkların üretimi ve yeniden-üretimi noktasında eğitim alanındaki girift mekanizmaların önemli bir rolü vardır. Yasin Aktay yazısında, Bourdieu'nün eğitim ve kültürel yeniden-üretim ile ilgili çözümlemelerini tartışıyor. Sadece teorik bir tanıtımla sınırlı kalmayan Aktay, Bourdieu'nün kültürel yeniden-üretimde eğitim kurumlarının rolünü açıklayan modelinin, Türkiye'deki eğitim süreçlerinde "imtiyazlı" alanların mekanizmalarının açıklanmasında sunabileceği katkıları örnekleriyle ele alıyor.

Bilimin araçlarını kendi üzerine çevirmeyi düstur edinmiş Bourdieu'nün entelektüeller soruşturması daima sosyolojik perspektifinin ayrılmaz bir bileşeni. Bu eksende Güney Çeğin'in makalesi, Bourdieu'yü muhtemel bir "entelektüeller sosyolojisi" literatürü ekseninde okunması ve tartışılması gereken muhalif bir entelektüel figür olarak konumlandırıyor. Bu soruşturmanın bir uzantısı olarak da Türkiye'deki akademik alanın Bourdieu ile okunma alternatiflerinin önemine değiniyor.

Bourdieu sosyolojisinde daima merkezde kalmış bir ilgi alanı olan sanatsal üretim hakkındaki yazısında Emrah Göker, Bourdieu'nün "erken" ve "geç" dönemlerindeki sanat sosyolojisinin ana hatlarını ele alıyor. Fotoğrafçılık ve edebiyat üzerinden üretken yapısalcılığın sanat konusundaki yaklaşımlarının araştırıldığı makale, tartışmayı bu konularda Bourdieu ve çalışma arkadaşlarının izlediği araştırma tasarımı modeli etrafında kuruyor. Göker, bu modelin sanat sosyolojisi bağlamında güçlü ve zayıf taraflarını da ele alıyor.

Ali Murat Yel'in makalesi ise Bourdieu'nün din sosyolojisi çalışmaları ile ilişkisini, hem Bourdieu sosyolojisinin kaynakları hem de onun din sosyolojisine etkileri çerçevesinde ele almakta. Fransa'da sosyolojinin Paris'e özgü yarı felsefi entelektüel bir faaliyet olmasının, Fransa dışındaki ülkelerde bu disip-

lin içinde Fransızca olarak üretilen ürünlere karşı oluşan hoşnutsuzluktaki rolünü vurgulayan Yel, Bourdieu'nün eserlerinin de aynı geleneğin bir parçası olarak okunması gerektiğini öne sürüyor. Bourdieu'nün din sosyolojisinin aslında Katolisizm sosyolojisi olduğunu belirten Yel, dinin farklı toplumlarda farklı biçimlerde gelişen bir kültürel sürecin ürünü olduğunu ve bu nedenle Bourdieu'nün kavramlarının diğer dinlerin açıklanması noktasında Katolisizmin merkezîliğinden dolayı katı bir yapısal çekirdeğe sahip olması nedeniyle aynı derecede başarılı olamayabileceğini belirtiyor.

Neşe Öztimur'a göreyse Pierre Bourdieu, toplumsal cinsiyetin statik değil performatif karakterinin ön plana çıkarılıp eyleme kavramına odaklanıldığı ve böylece cinsiyetin ve cinsiyetlerarası ilişkilerin değişme/dönüşme imkânının tartışıldığı uğrakta feminist teorinin gündemine yerleşmiş, pek çok yeni çalışmaya esin kaynağı olmuş bir düşünür. Yazı, Bourdieu'nün feminist teori ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına katkısını iki açıdan ele alıyor: Birincisi, Bourdieu'nün pratik kuramı ile ilgili. Bourdieu'nün teorisinde eylemin, eyleme anında nesnel yapılarla öznel istek ve niyetin karşılaşmasıyla, hesaplanmadan bilinçsizce gerçekleştiğinin tartışılması, toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşum ve değişim süreçlerini kavrarken feminist teoriye yeni görme biçimleri sunuyor. İkinci olarak ise Bourdieu'nün *Eril Tahakküm* kitabında tartıştığı cinsiyet, cinsiyetlerarası ilişkiler ve işbölümü kavramları dolayımıyla feminist teoriye olan katkısı. Ayrıca, Bourdieu'nün toplumsal cinsiyeti ilişkisellik mantığıyla kavramasının –yani kadınlığın ve erkekliğin birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde kurulduğunu tartışması– geç modern toplumlarda kadınların statülerinde meydana gelen değişimlerin erkeklik kurgularında yol açacağı değişim ve dönüşümlerin tartışılması da bu yazının temel dertlerinden.

Bourdieu'yü *ideoloji ve söylem* tartışmaları üzerinden okumak fikrinin dahi ilk bakışta oldukça ironik gözükebileceği uyarısıyla yazısına başlayan H. Bahadır Türk, "Sihirden Nefret Eden İlüzyonist: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji" adlı denemesinde Bourdieu'nün ideoloji ve söylem tartışmalarındaki muğ-

lak konumunu aydınlatmaya çalışıyor. Bourdieu sosyolojisinin dolaylı yoldan içeriye alındığı bir tartışmaya dair yazısında müellif, "post" ön ekli tartışmalar içerisinde giderek aşınan *ideologiekritik* tartışmalarına Bourdieu sosyolojisinin (mihenk taşı olan habitus, alan, doxa, sembolik iktidar ve sembolik şiddet kavramları ekseninde) yaptığı katkıyı tartışıyor.

Derlememizin son makalesi de bir Pierre Bourdieu metni. Bourdieu, toplumsal gerçeklik üzerine "alan"dan çıkan ve bilimsel olarak denetlenemeyen bilgilerle değil de, felsefi spekülasyonun kaygan zemininde kitabîliğin yeniden üretilmesi olarak nitelendirdiği skolastik tarzda düşünmenin bir örneği olarak Etienne Balibar'ın bir metnini kritik ediyor. Balibar'ın, öğrencisi olduğu Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ı üzerine yıllar sonra dönerek metni yeniden düzeltme girişimindeki skolastik tutumunu ve konumunu çözümleyen Bourdieu, eleştirinin özdüşünümsel bir tarzda ve sonuna kadar yapılmamasının en sonunda vardığı rölativizm veya tarihselcilik ikileminin kaynaklarını ve skolastik yanılgının mantığını ortaya koyuyor.

* * *

Son olarak şunu vurgulamak istiyoruz: Elinizdeki bu kitap, ortak bilimsel çalışmaların bilimsel üretim alanında nasıl bir dinamizm yaratabileceğini eserleriyle kanıtlayan Bourdieu sosyolojisi ile rabıta kurarak kolektif üretimin değerine vurgu yapmayı amaçlıyor. Çünkü derlemenin yazarlarını biraraya getiren muharrik güç, anlamanın ön şartını oluşturan *düşüncede dostluğun* güçlü bir bilimsel eleştirinin inşası için de gerekli olduğu gerçeğidir. Bu derlemedeki *kolektiflik*, Türkiye'de Batı'da üretilen *episteme* ile eleştirel bir ilişki kurulamamasının yarattığı kronik tüketimciliği ve düşünce geleneğinin süreklilik kazanamamasından kaynaklanan "fildişi kule-hayat" arasındaki suç ortaklığını aşma girişimlerinden yalnızca biri olarak görülmelidir.

GÜNEY ÇEĞİN, EMRAH GÖKER VE ALİM ARLI

Aralık 2005

VIVE LA CRISE!: SOSYAL BİLİMDE HETERODOKSİ İÇİN*

PIERRE BOURDIEU

Ortodoksinin çöküşü ve mirası

Theory and Society dergisinin yaratılmasında rol almam için davet edildiğimde, sosyolojik müessesenin tek parçalı yapısında ilk gediği açan bu derginin yayım hayatına girişinde sosyal bilimlerde kapsamlı bir değişimin belirtisini gördüm. Gerçekten de *Theory and Society*, bazıları o günden beri muazzam ve sağlıklı bir gelişim geçiren ikincil ve marjinal konumdaki tüm sosyolojik akımların küresel toplanma merkezi haline geldi. Bu toplanma kadar, bazılarının bir kriz olarak betimlediği durumdan, yani Capitole üçlüsü** ve tüm küçük tanrılarıyla bir-

(*) Bu makale Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Nisan 1987'de verilen "Sosyal Bilimdeki Yanlış Karşıtlıkları Aşmak" başlıklı bir ders için hazırlanmış notlara dayanmaktadır. Bu notlar ilk kez yayımdan ziyade, bir tartışma başlatmak niyetiyle sözlü olarak sunulduğu için, belirli kısımlar kaldırılmış ve sadece kamusal bir sunumda ana hatlarıyla ortaya konulabilecek ayrıntılarla ilgili kısa sözler eklenmiştir. (© Bu makalenin yayım hakkı Springer Science + Business Media B.V.'den alınmıştır.)

(**) Capitole/Capitoline: 1. Eski Roma'da Capitoline tepesinde bulunan büyük ulusal tapınak; bu tapınağın bulunduğu tepe; 2. ABD Meclis Binası, Washington'da ABD Kongresi'nin toplandığı bina; eyalet meclisi binası; Amerika'da Parlamento Binası, Meclis Binası ve Kamutay Binası'ndan oluşan üçlü (*Yeni Oxford Resimli Ansiklopedik Sözlük*, Güneş Yayınları, 1985; *Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük*, Metro Kitap Yayın Pazarlama AŞ, İstanbul, 1993) – ç.n.

likte sosyolojiyi 1950'li ve 1960'lı yılların başlarında egemenliği altına alan akademik mabedin yıkılmasından, asla umutsuzluğa kapılmadım. En tanınmış Amerikan üniversitelerinde egemen konumları işgal eden bazı profesörlerin, gerçekte sosyolojiye –akademik saygınlık ve siyasal tarafsızlık veya zararsızlıkla özdeşleştirilen– bilimsel bir meşruluk kazandırma arzusu dahil, birçok farklı yakın nedenle bir tür "bilimsel" oligopol oluşturduklarını ve karşılıklı tavizler pahasına, nihayetinde sosyolojiye –Erving Goffman'ın deyimiyle– herkesin herkese karşı ideolojik savaşının çocuksu hastalıklarından kendini kurtarmış birleşik bir bilim görüntüsü yaratmak için tasarlanan *işleyen bir konsensüs* geliştirdiklerini düşünüyorum. Günümüzde yeniden canlandırılmaya çalışılan bu konsensüs hayali, sembolik düzeni koruma sorumluluğu verilen dinî veya hukukî ortodoksilerin öncelikle doktorlar topluluğu içinde konsensüsü sürdürmelerini andırır. Bu *communis doctorum opinio*, yapay olarak yaratılan ve desteklenen bu toplumsal hayal, bilimsel bir disiplinin kolektif başarıları –ilkeler, analiz yöntemleri, doğrulama işlemleri vb.– üzerinde yapay bir konsensüse hizmet etmekten uzak, acımasız ve düzenli bilimsel mücadele karşılaşmalarını ve böylece aklın ilerlemesini mümkün kılan (daha tam, ancak geçici) mutabakatın mutlak antitezidir.[1]

Bu yüzden, bir ortodoksinin çöküşünün ardından yas tutmanın anlamı yoktur. Ancak aynı zamanda, tamamlayıcı karşıtlıkların, eski egemen bilimsel işbölümünün temel direkleri olan tamamlayıcılık içindeki karşıtlıkların, bu işbölümünü taçlandıran sentez hayali gücünü yitirse de, varlıklarını sürdürülebileceklerі kabul edilmelidir. Birleşik Devletler'de ve Amerikan akademik modelinin egemenliği altındaki diğer bütün ülkelerde bilim olarak adlandırılan şey ile ampirik araştırma olarak adlandırılan şey arasındaki uçurum muhtemelen günümüzde-

---

1 Bu argümanın ayrıntılı bir açımlaması için bkz. Pierre Bourdieu, "The Specificity of the Scientific Field and Social Conditions of the Progress of Reason", (ed.) Charles C. Lemert, *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968* (New York: Columbia University Press, 1981, 257-292) ve *The Peculiar History of Scientific Reason* (basılıyor).

ki kadar büyük olmamıştır. Gerçekte Amerikan sosyal biliminin büyüklüğü, en azından benim gözümde, özellikle 1940 ve 1950'li yıllarda Chicago'da üretilen teorileri de içeren hayranlık uyandırıcı ampirik çalışmalarda, ancak aynı zamanda bir başka yerde, artık daha genç sosyal bilimciler ve tarihsel sosyologlardan gelen dikkate değer araştırmalar sağnağında yatsa da, entelektüel evren hâlâ basit skolastik bir kanonik teoriler derlemesi olarak anlaşılan akademik teorilerin egemenliği altındadır. Ve günümüzde Parsonscı projeyi parodik bir biçimde yeniden canlandırmaya çalışan "yeni işlevselciler"in (Marx'ın ifadesiyle, tarihsel olaylar ve karakterlerin, deyim yerindeyse, kendilerini "ilk kez trajedi, ikinci kez komedi olarak" tekrar ettikleri) uyarlama ayartmalarına direnmek zordur.

Bu "teorik" teori, yani hedefi kendine dönük olan ve (sözgelimi, teoriyi kutsal metinlerin okunmasında sadece bir egzersiz düzeyine indirgeyen Fransız neo-Marksist gelenek gibi) diğer (teorik) teorilerle yüzleşmek için ortaya çıkan ve bu yüzleşme sayesinde yaşayan peygambersi veya programlı bu söylem, Bachelard'ın sözleriyle, Amerikan sosyal biliminde "metodoloji" olarak adlandırılan şeyin "epistemolojik eşi"dir. Bu skolastik ilkeler toplamı (örneğin, kavramların –otomatik olarak bir kapanma etkisi üreten– giriş tanımlarını yapma gerekliliği) ve sahip olduğu formalizm (sözgelimi, veriler ve sonuçlar sunma biçimi) çoğu kez kesin bir bilimin mantığından ziyade büyüsel bir ritüelin mantığına yakın düşen bu teknik reçeteler toplamı, saf teori taraftarlarının sürekli icat ettikleri ne somut ne de soyut olan tuhaf kavramların mükemmel kopyalarıdır. Maksimum kesinlik iddiasına rağmen, bu formalizmde, paradoksal olarak, kullanılan kavramların ve en temel araştırma işlemlerinin, örneğin veri kodlama süreçleri ve istatistiki analiz tekniklerinin eleştirel bir değerlendirmesi yapılmaz.

Kant'ın ünlü ilkesini aşırmama izin verin: Ampirik araştırmadan yoksun teori boştur, teoriden yoksun ampirik araştırma kördür. Teorisist teori ve ampirist metodoloji bölünmesi artık daha farklı toplumsal güçlerle sürdürülemiyorsa, bilinen gerçekleri tekrarlamanın bir nedeni yoktur: Bu bölünme akade-

mik sistemin yapısına ve onun aracılığıyla zihinsel yapılara fiilen kazınmıştır. Öyle ki, bu düalizmden kurtulma yönündeki en yenilikçi ve verimli girişimler bile soyut tipolojiler ve sınanabilir hipotezler mengenesi altında ezilmektedir.

Ancak bana göre, skolastik teori ve pozitivist metodolojinin yarattığı bu berbat ikilinin son rövanşının bir başka tezahürü, temel işlevi araştırmacıları –araştırmanın kendilerine neyi kazandırması gerektiğini eleştirel olarak incelemekten ziyade– basitçe alan içindeki ve araştırdıkları öznelerle yaşadıkları deneyimlerini yeniden gözden geçirmeye yöneltmek olarak görünen "antropolojik pratiğin eleştirisi" biçimindeki yeni gelişmedir. Pratik üzerinde düşünmek için bizzat pratikten el çeken gözlemcinin konumunun örtük varsayımlarını sürekli olarak ortaya çıkartmaya çalışan biri olarak (özellikle *Bir Pratik Teorisi Taslağı* ve *Sosyoloji Zanaatı*),[2] bazı antropologları bir insan bilimi imkânı konusunda sonu gelmeyen kavgalar içinde felsefi denemeciliğe iten bu ani tesadüfi düşünümsellik krizlerine razı olmaktan bilimsel olarak hoşnut olmayacağımı umuyorum. Antropoloji yazımıyla ilgili "şiirsel ve politik" şeklindeki bu yanlış radikal suçlamaların, öğrenilen teknikleri refleks benzeri biçimde sorgulamadan uygulayan veya araştırmacının kişisel eğilimlerini sorgulama gereği duymayan bilimsel metodolojinin önkabulleri ve önyargılarına yönelik radikal eleştiriyle ortak bir yanı yoktur (örneğin Aaron Cicourel'in bürokratik istatistikler üzerine yıkıcı eleştirisi).[3] Gerçekte, retorikten bu retorik kopuşlar, bilimsel pratiğe ve onun –kendi başına bir amaç olmayıp, gerçekte bu pratiği geliştirmeyi hedefleyen– araçlarına, refleksif bir bakışla aydınlatılabilecek çoğu şeye temas etmemiş ve *tartışmamışlardır*.

---

2 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); *La sens pratique* (Paris: Editions de Minuit, 1980) ve Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques* (Paris and Den Haag: Editions Mouton, 1968, 2. baskı, 1973).

3 Bkz. Aaron V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (New York: The Free Press, 1964), *The Social Organization of Juvenile Justice* (New York: Wiley, 1968) ve *The Theory and Method in a Study of Argentine Fertility* (New York: Wiley, 1974).

Sözde "teorik" söylemle ilişkili büyük ölçüde planlı ve oldukça iddialı sözlerime, egemen bilim anlayışının teşvik ettiği veri toplama ve analiz yöntemlerine yoğunlaşma eğiliminin, çoğu kez bilinçsizce, araştırma nesnesinin inşası süreciyle ilgili bir tür körlüğü nasıl beslediğini gösteren *Büyük Fransız Okulları* üzerine yaptığım yeni araştırmamdan bir örnekle açıklık getireceğim. Fransa ve Amerika'daki tarihçiler kadar sosyologlar da, "elit okullar"ın egemen sınıfın yenidenüretimine yaptıkları katkıyı kavramak için özellikle uygun fırsat sağlaması nedeniyle, farklı *Büyük Okullar* üzerinde pek çok araştırma yapmışlardır. Şimdi, çoğu görünüşte kusursuz "metodolojilere" sahip bu sayısız araştırmanın istisnasız her biri, şaşkınlık verici bir *hatalı ilke*den hareketle, araştırma nesnesi olarak *bir ve sadece bir* özel okulu almış ve onu eşzamanlı veya artzamanlı olarak araştırmıştır (bu, Princeton Üniversitesi'ni Ivy League'ten ve böylece genel Amerikan üniversite sistemi içindeki konumundan bağımsız olarak araştırmaya benzer). Her okulun Fransız yüksek öğrenim kurumları uzayı içinde konumlandığını ve diğer okullarla onu birarada tutan nesnel ilişkiler setiyle ilişkili çoğu ayırt edici özelliğini, örneğin üçlü eğitim *alanı* ve *Büyük Okulların* alt-alanı içindeki konumunu, genel eğitim sistemine borçlu olduğunu paranteze aldığımızda, araştırma nesnesinin ilk tanımı –kavradığını iddia ettiği– bu araştırma nesnesini tamamen çarpıtır.[4] Temel teorik

4 Bu görüşün tam bir ispatı için, bkz. Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "Agrégation et ségrégation. Les Grandes Ecoles dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales* 69 (Eylül 1987): 2-50, özellikle Bölüm 1: "La méthode en question". (Hem güç çizgileri hem de sermaye biçimlerinin özel getirileri üzerindeki mücadelelerin belirlediği konumlar arasındaki yapılaşmış bir nesnel ilişkiler uzayı olarak). Alan kavramının gerektirdiği *ilişkisel düşünme biçimi*nin başka uygulamaları için bkz. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie* 12-3 (Eylül 1971): 295-334, "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", (ed.) Sam Whimster – Scott Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity* (Londra: Allen and Unwin, 1987: 119-136 ile Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales* 44-45 (Ekim 1982): 2-53; edebiyat ve sanat alanı üzerine, bkz. Pierre Bourdieu, "The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed", *Poetics* 12 (Ekim 1983): 311-356. "The Historical Genesis of a Pure Aesthetic", *The Journal of Aesthetics and*

ve ampirik bir hatanın (sözgelimi, dünyadaki bir maddeyi, örneğin onun parlaklığını güneş sistemindeki diğer maddelerle ilişkilerini dikkate almadan araştırma düşüncesinin) hiç kimse için istisna teşkil etmediğini eklememiz gerekir. Bu, en kendini beğenmiş "metodologlar"ın bile sürekli yapma eğiliminde olduğu bir hatadır: Onlar *ya* ampirik nesnenin (nüfus, metinler vb.'nin) inşasını düzenleyen ve onu kavrayabilecek teorik nesnenin inşası sorununu açıkça ortaya koymayı unuturlar *ya da* bu sorunu, özellikle süregelen toplumsal mücadelenin temel dayanaklarından biri olduğunda, "işlemsel tanımlar" olarak adlandırılan, gerçeklikte var olmayan sorunları kâğıt üzerinde varmış gibi gösteren bilinçli yanlış kararlarla (sözgelimi, "'Entelektüel' olarak adlandıracağım..., 'Orta sınıf'... olarak tanımlayacağım... 'Sapkın' olarak alacağım..." biçiminde) ortaya koyarlar.

Tüm beklentilerin aksine, bu sıradan soruların niçin bu kadar nadir sorulduğunu anlayabilmek için, sadece araştırma nesnesi seçimlerinin, basitçe –çoğu araştırmacının kendi araştırma nesnesi seçimlerinin çoğunu tayin ve tespitte kullandığı– sağduyusal/gündelik bilginin inşaları ve gündelik söylemin tanımları işlevlerimi yüklendikleri zamanlarda görünürlük kazandıklarını belirtmemiz yeterlidir. Sosyal bir gerçeklik, ister bir aktör isterse bir kurum olsun, biz onu tamamen kendini sunduğu biçimiyle almayı kabul ettikçe, kendini bu biçimde daha kolay sunacak, "veri" olarak adlandırılan şeyleri daha kolayca sağlayacaktır. Resmî istatistiklerle başlarsak; belgeler kurumların, tıpkı aktörler gibi, her zaman bilinçli olmasa da sürekli icra ettikleri *benlik sunumu stratejileri*nin nesnelleşmiş ürünleridir. Nitekim bizim kurumlara ilişkin temel (zihinsel) temsillerimiz, çoğunlukla, kendiliğinden sahneye konulan

---

Art Criticism, Analitik Estetik Üzerine özel sayı (1987): 201-210 ve "Flaubert's Point of View", *Critical Inquiry* 14 (Bahar 1988): 539-562; hukuk alanı üzerine, "The Force of the Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *The Hastings Law Journal* 38 (1987): 201-248; ve felsefi alan üzerine, "The Philosophical Establishment", (ed.) A. Montefiore, *Philosophy in France Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) ve *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris: Editions de Minuit, 1988).

ve başka birçok iyi sosyoloğun büyük bir bedel uğruna kaydetmekten fazlasını yapmadığı (teatral) temsil çalışmasının ürünlerinden başka bir şey değillerdir.

Sosyal bilim, kendi uygun nesnelerini inşa etmek için, gerçekliğe ters düşme veya (gerekli bilgi eksik veya karşılaştırılması imkânsız olduğunda ya da daha kötüsü var olmadığı veya üretilemediğinde) basitçe ampirik bir geçersizlikle karşılaşma pahasına, sağduyusal ön-inşalardan, yani bizzat dışardan göründüğü biçimiyle "gerçeklik"ten kopmak zorundadır. Kuşkusuz, sosyal bilimlerde ilerlemenin önündeki temel engellerden biri, üniversitelerde öğretilen metodolojik *doxa* tarafından tanımlandığı şekliyle uygun bilimsel davranış kurallarına kesin itaat ile gerçek bilimsel erdemler arasındaki bu aşılması güç uçurumda yatar. Gerçekte bir insanı, yaygın sosyal gerçeklik anlayışını daha tam olarak benimsediği sürece, gerçek kesinliğin gereklerini yerine getirmek için –daha kolay biçimde uygulanan– açık pozitivist kesinlik biçimlerini ihlale zorlamak alışılmadık bir durum değildir. Kısacası, gündelik kabulleri bilimsel tanımlara dönüştürerek sağduyusal ve gündelik söylemin inşalarını basitçe doğrulayan araştırmalar, özellikle bilimsel disiplinin daha yüzeysel kurallarına kesin olarak uyduklarında, her zaman bilimsel topluluk ve onların izleyicileri tarafından onaylanma şansına sahiplerdir; halbuki, yanlış-apaçıklıktan ve –bilimsel sağduyu (*sense commun savant*) dahil– sağduyusal inşaların görünüşteki tarafsızlığından kopan bir araştırma, her zaman keyfî bir dayatmanın veya ideolojik önyargıların sonucu olarak görünme ve bilinçli olarak bu önyargıları doğrulayacak veriler üretmekle (ki bunu bütün bilimsel inşalar yapar) suçlanma tehlikesi altındadır.

Sosyal bilimdeki yanlış karşıtlıkları aşmak

Ancak, boş teorisizm ve kör ampirizm arasındaki karşıtlık, sosyolojik düşünce ve pratiği yapılandıran ve önceki geniş kazanımlarını gerçekte artırma yeteneğine sahip bir toplum biliminin gelişmesini engelleyen çoğu uzlaşmaz ikiliden (*couples en-*

nemis) sadece biridir. Bendix ve Berger'in "ikili kavramlar" adını verdiği (özne/nesne, materyalizm/idealizm, beden/zihin gibi) bu karşıtlıkların temelinde nihayetinde (alt/üst, egemen/tâbi gibi) toplumsal karşıtlıklar yatar. Kurumlar gibi bu karşıtlıklar da ikili bir varoluşa sahiptir: Bir yandan, "-izmler", kavramlar, metodolojiler, paradigmalar, disipliner bölünmeler içindeki farklı teorilere bağlı olan ve bu teorilerle özdeşleştirilen akademik bölümler, meslek birlikleri, bilimsel ağlar ve bireysel araştırmacılar olarak *nesnellik içinde*, öte yandan, zihinsel kategoriler, düşünce ilkeleri ve toplumsal dünya ayrışması biçiminde *öznellik içinde* var olurlar. Akademik hayat örneğinde, bu kategorilerin üretimi ve yeniden-üretimi esasen açılan derslerle, ödev verilen okumalarla ve profesörlerin açıklık ve basitlik sağlamak uğruna –veya bahanesiyle– yerleştirdikleri ayrımlara göre seçilmiş ders materyalleriyle sağlanır.[5]

Bu ikili karşıtlıklar sosyal gerçekliği, daha doğrusu, teoriler, kavramsal şemalar, soru formları, veri setleri, istatistik teknikler gibi *gerçekliği inşa araçlarını inşa ederler*. Bu karşıtlıklar görünür ve görünmez olanı, düşünülebilir ve düşünülemez olanı tanımlarlar; bütün toplumsal kategoriler gibi onlar da, açığa çıkardıkları kadar gizler ve sadece gizleyerek açığa çıkartabilirler. Ek olarak, bu karşıtlıklar aynı zamanda betimsel ve değer yüklüdür; kullanımları nihayetinde "biz" ve "onlar" karşıtlığında kök saldığı için, bir taraf her zaman "iyi" olarak alınır. Akademik egemenlik stratejileri genelde daha gizli bir biçim alsa bile, akademik mücadeleler gündelik hayatta süregelen sembolik mücadelelerin sadece özel bir örneğidir. Bilimsel alanda aşağılamalar oldukça üstü örtülüdür ve mesela bir eleştirmenin, "'yarı komplocu, yarı işlevselci' bir toplum anlayışına sahibim" sözünde olduğu gibi, kavram adlarına ve analitik etiketlere dönüştürülür. Akademik tartışmada sembolik cinayet-

5 Bu kategoriler ve onların Fransız eğitim sistemindeki yeniden-üretimiyle ilgili bir açıklama için bkz. Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "Les catégories de L'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales* 3 (Mayıs 1975); ve Pierre Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought", Roger Dale *vd.*, *Schooling and Capitalism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976), 192-200.

ler; aşağılayıcı yorumlar, sınıflayıcı şemalar içinde ifade edilen (ırkçılık benzeri) özcü suçlamalar biçimini alır: Bilmemkim bir Marksisttir, falanca bir "kuramcı" veya "işlevselci"dir vb. Burada, düalist düşüncenin düalist mücadelelerle ilişkili olduğunu söylemek yeterlidir.[6]

Bilimsel pratiğe oldukça zararlı olduğunu düşündüğüm bu karşıtlıklardan bazılarını ele almama izin verin. İlki *disiplinlerarasındaki karşıtlıklar*dır. Sosyoloji ve antropoloji arasındaki karşıtlığı alırsak: Tarihsel olmasının dışında hiçbir temele sahip olmayan ve "akademik yeniden-üretim"in prototip bir ürünü olan bu saçma bölünme verimli birleşmeleri engelleyen kontrolsüz aktarmaları ve genellemeleri teşvik eder. Örneğin, Cezayir köylüleri arasındaki onur stratejileri kadar moda alanında rakip firmaların stratejilerini de analiz etmeseydim, bugün "sembolik sermaye" kavramıyla ifade ettiğim şeylerin hiçbirini anlayamayacağıma inanıyorum.[7] Benzer şekilde, bilişsel sınıflandırmalar antropolojisinin bulguları ve yöntemlerini ve kültürel sınıflama biçimlerini sınıf analizlerine uygulayarak egemenlik ve grup oluşum tarzları sosyolojisini büyük ölçüde dönüştürebiliriz.[8] Fakat, çapraz tohumlamalar bu örnekte "antropolojizm" adını verdiğim şeyle karıştırılmamalıdır: Ritüel veya büyü gibi yarı

---

6 Bilimsel alandaki bu karşıtlık, ortodoksi ve sapkınlık mantığının bir açımlaması için bkz. Sherry B. Ortner'ın Amerikan antropolojisinde sembolik etkileşimci antropologlar ve kültürel ekolojistler arasındaki zihinsel ve toplumsal çatışma açıklaması ("Theory in Anthropology Since Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984): 126-166); Pierre Bourdieu, "Scientific Field and Scientific Thought: Some Notes on Sherry Ortner's Article", Amerikan Antropoloji Derneğinin Yıllık Toplantısı'nda sunulan bildiri, Chicago, Ekim 1987 (basılıyor).

7 Pierre Bourdieu, "The Sense of Honor", *Algeria 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 95-132); Pierre Bourdieu ve Yvette Delsaut, "Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (Ocak 1975): 7-36. Sermaye kavramı ve kullanımları üzerine bkz. Pierre Bourdieu, "Three Forms of Capital", (ed.) John G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Edition* (New York: Greenwood Press, 1986, 241-258).

8 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984, özellikle 466-484) ve "What Makes a Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology* 22 (1987): 1-18.

açıklayıcı kavramlar basitçe gelişmiş toplumlara yansıtılmamalı, örneğin yıllık resmî Noel tatili "bürokratik bir ritüel" olarak betimlenmemelidir. Daha ziyade, moda tasarımcısının markası (*griffe*) veya büyük ressamın imzası gibi olguların titiz bir analizi, Marcel Mauss'un *Büyü Üzerine Bir Deneme*'de araştırdığı büyüsel gücün etkililiğinin gerçek kaynağının, büyülerin değerine kolektif inancın üretimi ve yeniden-üretimiyle ilgili aktörler ve kurumlar alanında yattığını gösterir.[9]

Ekonomiyi hesaba katmazsak, aynı argüman tarih ve sosyoloji veya tarih ve antropoloji ayrımları için de geliştirilebilir. Amerikan sosyolojisinin büyük ölçüde karakteristik bir özelliği olan topluma tarih dışı bir tarzda bakma eğiliminin bu basit ayrımda içerildiğini düşünüyorum. Her sosyolog, eğer doğallaştırmaktan kaçınmak istiyorsa, zamansal bir boyutta araştırdığı toplumsal yapıların –analiz edilmesi gereken– tarihsel gelişmeler ve mücadelelerin ürünleri olduklarını akılda tuttuğu sürece birçok bilimsel hatadan uzak kalabilir. Hatta toplumsal gerçekliklerden söz ederken kullandığımız kavramlar, nesneler, faktörler veya olayları sınıflandırmakta kullandığımız etiketler, meslek ve grup adları, gündelik hayatta ve bilimsel söylemde oluşturduğumuz kategorik karşıtlıklar bile tarihsel ürünlerdir. Durkheim, *Eğitim Düşüncesinin Evrimi*'nde, "bilinçdışı tarihtir" diye yazar ve bu düşünce özellikle bilimsel bilinçdışı için doğrudur. Bu yüzden, bilimin toplumsal tarihinin –Fransa'da Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Michel Foucault tarafından temsil edilen gelenek– bütün sosyal bilimcilerin entelektüel alet takımının bir parçası olması gerektiğini düşünüyorum.

Her disiplini uzmanlıklar, okullar, klanlar vb.'ye bölen karşıtlıklar arasında en anlamsız ve en hastalıklı olanı Marksistler, Weberciler, Durkheimcılar biçimindeki *teorik mezheplere bölünme*dir. Sosyal bilimcilerin, (efsanevi atalar rolüne bürünen kurucu babalarıyla birlikte) ilkel toplumlarda işlerlikteki pratik mantığın bütün karakteristiklerini sergileyen ve esasen bi-

9 Bkz. Pierre Bourdieu, "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods", *Media, Culture and Society* 2 (Temmuz 1980): 261-293; ve *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1988).

limsel itibar kazanma ve hasımlarını gözden düşürme mücadelesi içinde sembolik sermaye birikimine yönelik olan bu tipik arkaik kategorileştirici düşünme biçimine kendilerini neden kaptırdıklarını anlamakta zorlanıyorum. Bu kısır ayrımlar ve onların ortaya çıkardıkları ve sürdürdükleri yanlış tartışmalar yüzünden tamamen kaybettiklerimizin fazlalığını ne kadar abartsak azdır. Benim için, sosyal bilimlerin kurucu babalara bağlılıkları sorunu yandaşlığa indirgenebilir: Bir Marksist olmak mı, yoksa bir Weberci olmak mı dinsel (bilimsel değil) bir tercihtir? Gerçekte, Weber'i aşmak için Weber Weber'e karşı kullanılabilir ve kullanılmalıdır. Aynı şekilde, Marx'ın "ben bir Marksist değilim" sözündeki tavsiyesine uyulabilir ve bir anti-Marksist Marksist olunabilir. Weber yahut Durkheim'la, veya *hem* Marx'ı aşmak için Marx'a karşı *hem de* bazen Marx'm kendi mantığı içinde ve onun yapabileceği şeylerle düşünülebilir. Her düşünür diğerlerinin sınırlılıklarını aşma araçları sunar. Ancak eklektizmden sakınabilecek bir "kavramın *reelpolitiği*" her şeyden önce yapay karşıtlıkların ortaya çıktığı teorik uzayın yapısının önceden anlaşılmış olmasını gerektirir.[10]

Teorik hayaletler olarak akademik zihinleri istila eden bütün bir ikili karşıtlıklar dizisini, yani mikro sosyolojiye karşı makro sosyoloji, nicel tekniklere karşı nitel yöntemler, konsensüse karşı çatışma, yapıya karşı tarih gibi karşıtlıkları yerim olsaydı daha uzun tartışabilirdim. Akademik alanda bu ikili karşıtlıklar etrafında uç konumlarda yer almak katı, dogmatik zihinleri cezbeder görünmekte ve politikada olduğu gibi, bir uçtan diğerine ani din değiştirmeler çok sık yaşanmaktadır. (Meslek hayatında kör bilimcilikten irrasyonalist nihilizme doğru bilimsel bir kaymayı, ilkinin ikincisine yol açtığını görmek nadir değildir.)

Ancak bütün bu karşıtlıklar bilimsel teorinin özüne aykırıdır. Artık sosyal bilim alanındaki bütün ayrımlara temel oluştu-

---

10 Bu tür bir teorik uzayın ana hatları Pierre Bourdieu tarafından ortaya konulmuştur ["Symbolic Power", *Critique of Anthropology* 13/14 (Yaz 1979: 77-85)]. Bourdieu'nün farklı teorik gelenekler arasındaki sentez stratejisinin bir açıklaması için bkz. Axel Honneth, Herman Koycbai ve Bernd Schwibs, "The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu", *Theory, Culture and Society* 3 (1986): 35-51.

ran en temel karşıtlığa geçiyorum: *Öznelcilik ve nesnelcilik.* Bu temel dikotomi materyalizme karşı idealizm, ekonomizme karşı kültüre vurgu, nedensel açıklamaya karşı yorumlayıcı anlama gibi başka bir dizi karşıtlıkla paralellik içindedir. Üst/alt, erkek/kadın, ıslak/kuru gibi her karşıtlığın üst-belirlendiği tüm karşıtlıklarla benzeşim ilişkileri içinde yer aldığı bir mitolojik sistemde olduğu gibi, bu bilimsel karşıtlıklar da birbirine bulaşır ve sosyal bilimin pratikleri ve ürünlerini biçimlendirecek şekilde birbirini pekiştirir. Onların yapılaştırıcı güçleri, temel karşıtlıklarla, örneğin toplumsal ve siyasal dünyanın gündelik algılarını düzenleyen birey/toplum (veya bireycilik/sosyalizm) karşıtlığıyla yakın ilişki içinde yer aldıklarında daha büyüktür. Gerçekte, bu ikili kavramlar gerek gündelik gerekse bilimsel sağduyu içinde o kadar derinlere kök salmıştır ki, sosyoloğun bu yanlış alternatiflerden kaçma umudu onun sürekli epistemolojik uyanıklık içinde olmasını gerektirir.

Nasıl aşılabileceğini göstermek için bu temel "teorik" karşıtlığın bazı özelliklerimi kısaca açmakta fayda vardır. Sosyal bilim en genel düzeyde görünüşte çelişkili iki perspektif arasında gidip gelir: Nesnelcilik ve öznelcilik ya da sosyal fizik ve toplumsal semiyotik/toplumsal fenomenoloji. Bir yanda, sosyoloji eski Durkheimcı ilkeyi izler ve "olguları, şeyler olarak alır". Böyle bir yaklaşım, toplumsal olguların, doğru veya yanlış bilgi nesneleri olmalarından, bizzat gerçekliğin tanınması ve yanlış-tanınmasından kaynaklanan bütün karakteristiklerini göz ardı etmeye iter. Bu nesnelci konum Amerikan sosyal biliminde işlevselcilik, evrimci ve ekolojik yaklaşımlar, ağ teorisi tarafından temsil edilir ve kurumlara (örneğin, resmî örgütlere veya tabakalaşmaya) dışarıdan bakmaya çalışan uzmanlaşmış alt alanların çoğuna hâkimdir. Bu yapısalcı bakış açısı, daha "metodolojik" bir düzeyde, nesnel mekanizmaların veya derin gizli yapıların ve onları üreten ya da yeniden-üreten süreçleri araştırmaya yönelir. Bu yaklaşım (anketler, standart soru formları gibi) nesnelci araştırma tekniklerine dayanır ve benim teknokratik veya *epistemokratik* bakış olarak adlandırdığım düşüncenin, yani bilim adamının, birey aktörlerin ancak kısmen kavrayabilecekle-

ri toplumsal dünyanın tam bir resmini elde edebileceğini savunan anlayışın somutlaşmasıdır. Durkheim bu görüşü, tipik olarak nesnelci bir çizgide, bütünsel bilimsel bakışı sokaktaki bireyin özel, kısmi ve tikel, bu nedenle hatalı bakışının karşısına koyduğunda paradigmatik bir biçimde ifade eder.

Sosyoloji, öte yandan, toplumsal dünyayı aktörlerin bu dünya hakkında sahip oldukları temsillere indirgeyebilir; bilimin görevi böylece bir meta-söylem, Garfinkel'in ifadesiyle, toplumsal aktörlerin gündelik etkinliklerinin akışı sırasında sundukları "açıklamaların açıklaması"nı üretmeye dönüşür. Günümüzde bu öznelci konum esasen sembolik antropoloji, fenomenolojik ve hermenötik sosyoloji, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji tarafından temsil edilmektedir. (Herkesin kabul edeceği gibi, benim betimlediğim saf biçimiyle bu iki karşıt perspektife çok seyrek rastlanır.) Bu ikinci kategorideki bakış açıları yöntemler konusunda genellikle katılımcı gözlem, etnografya, söylem analizi veya benlik analizi gibi sözde "nitel" veya natüralist yöntemlerle ilişki içindedirler. Nesnelci veya "katı" sosyal bilimcilerin gözünde bu öznelci konum "bulanık ve belirsiz" bir sosyolojinin katıksız örneğidir. Ancak ironik olan, toplumsal dünyaya bu akademik olarak aşağılanan bakışın, genellikle gerçekliğe daha yakın olması, kurumların somut ve ayrıntılı özellikleriyle nesnelci yaklaşımlardan daha fazla ilgilenmesidir. Ayrıca, bu "yumuşak" sosyoloji, araştırmalarda soru formunu hazırlamayı profesörlere ve soruları sormayı öğrencilere veya uzman anketörlere bırakan, araştırmacının ampirik olarak betimlediğini iddia ettiği gerçeklikle doğrudan ilişki kurmasını engelleyen katı anket bürokrasileri makinesine göre çoğu kez daha yenilikçi, daha özgün ve daha yaratıcıdır. Aktörün bakış açısıyla ilgilenmek, öznelci sosyoloğu, bilim insanını kutsal bir beyin konumuna yerleştiren bu tam kapsamlı ve tepeden bakan toplumsal hayat anlayışına kendini kaptırmaya daha az eğilimli kılar.

Çoğu çalışmamda göstermeye çalıştığım gibi, gerçek bilimsel teori ve pratik, bu karşıtlığı toplumsal aktörlerin deneyimlerinin analizini bu deneyimi mümkün kılan nesnel yapıla-

rın analiziyle birleştiren bir modelle aşmaya çalışmalıdır. Bu ifadeyi tamamen açmak için *bakış açısı* kavramında ima edilen toplum felsefesini izah etmem gerekir. Özetle: Bilim tarafından kendi öznelci anı içinde ele alınması, betimlenmesi ve analiz edilmesi gereken "aktörün bakış açısı" belirli bir noktadan bakış olarak tanımlanabilir; ancak bu noktada bulunmanın ne anlama geldiğini tamamen kavrayabilmek ve bizzat bu noktadan görülebilecek şeyleri görmek için, öncelikle söz konusu noktanın içinde konumlandığı karşılıklı özel noktalar veya konumlar uzayı yeniden inşa edilmelidir.[11] Bu açıklama bir parça muğlak görünebileceği için kendi konumumu yeniden ifade edeceğim. Bir yandan, sosyoloğun (Durkheim ve Marx'ın her zaman yaptığı gibi) nesnelci adımda aktörlerin temsillerini tamamen bir kenara bırakarak inşa ettiği nesnel yapılar bu öznel temsillere temel oluşturur ve etkileşimler üzerinde etkili olan yapısal kısıtlamalar bütününü belirler. Ancak öte yandan, eğer bireyler ve grupların gündelik hayatlarında nesnel yapıları dönüştürme veya koruma mücadeleleri açıklanmak istiyorsa, bu temsiller ikinci bir anda analize tâbi tutulmalıdır. Başka deyişle, bu iki an, öznelci ve nesnelci anlar diyalektik bir ilişki içinde yer alır.[12]

Habitus kavramıyla yakalamak ve kısaca ifade etmek istediğim şey işte bu nesnellik ve öznellik diyalektiğidir.[13] Nesnel zorunluluğun, artık avantaja dönüşmüş bir zorunluluğun ürünü olan *habitus*; nesnel duruma nesnel olarak uyarlanan stratejiler üretir, ancak bu stratejilerin mutlaka bilinçli hedeflerin açık ürünleri ve

11 Bu düşüncede ima edilen analiz tarzının bir örneği için bkz. Bourdieu, "Flaubert's Point of View", *Critical Enquiry*.

12 Bu konumun daha ayrıntılı bir ifadesi "Toplumsal Uzay ve Sembolik Güç"te sunulmuştur (Nisan 1986'da San Diego, California Üniversitesi'nde giriş dersi olarak verilmiştir, basılıyor). Ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, "Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society* 14 (Kasım 1985): 723-744 ve *Choses dites* (Paris: Editions de Minuit, 1987).

13 Habitus, pratikler ve temsillerin oluşma ve yapılaşma ilkesi olan işleyen belirli toplumsal ortamlarca üretilen sürekli ve dönüştürülebilir *eğilimler* (algı, değerlendirme ve eylem şemaları) sistemi olarak tanımlanabilir. Habitus kavramının felsefi soykütüğü ve teorik amaçları Pierre Bourdieu'nün "The Genesis of Concepts Habitus and Fields" adlı yazısında ana hatlarıyla ortaya konulmuştur (*Sociocriticis*, 2 (Aralık 1985): 11-24).

dışsal nedenlerin bazı mekanik belirlenimlerinin sonuçları olması gerekmez. Toplumsal eylemi, pratik bir duygu, "oyun duygusu" olarak adlandırılabilecek şey yönlendirir.

Pratik, aslında onu yeniden inşa etmek için gerekli her şeye sahip tarafsız bir gözlemciye rasyonel bir eylem olarak göründüğünde bile, pratiğin ilkesi rasyonel tercih değildir. Gerçekten de, muhtemelen gündelik hayatın rutinlerinin ve habitusun pratik duygunun işlemediği çok özel kriz durumları dışında, *toplumsal eylemin rasyonel tercihle hiçbir alâkası yoktur*. (Leibniz'in, Rasyonel Eylem Teorisinin ilk savunucusu Descartes'a karşı sözünde olduğu gibi: "Biz eylemlerimizin dörtte üçünde ampiriğiz –yani pratiğiz".) Pratik eylemin antrenör veya TV yorumcusunun oyundan sonra oyunu "teorik olarak" (*theorein*, hatırlanacağı gibi, görmek, üzerinde düşünmek anlamına gelir) yeniden-kurma çabasıyla hiçbir ortak yana sahip olmadığını anlamak için, aniden fileye hamle yapmaya "karar veren" bir tenisçiyi veya hamle yapmaktan vazgeçmeye "karar veren" bir savunma oyuncusunu düşünün.

Zaman kıt, bilgiler sınırlı, alternatifler sağlıksız ve pratik sorunlar acil olduğunda rasyonel hesaplılık koşulları pratikte neredeyse hiçbir zaman sağlanamaz. O halde, niçin aktörler tesadüflere göre davranmaktan ziyade çoğu kez "yapılabilecek tek şeyi yaparlar"? Onlar, kendi toplumsal dünyalarınm doğal zorunluluklarımn pratikte farkında oldukları için, içinde yer aldıkları koşullara benzer koşullara sürekli maruz kalmanın ürünü olan bir pratik duygusuna göre –sezgileriyle– hareket ederler. Elster[14] gibi bazı eleştirmenlerin tamamen yanlış bir biçimde yorumladıkları *Ayrım: Bir Beğeni Yargısının Eleştirisi* adlı çalışmamda ampirik olarak açımlamaya çalıştığım şey, bir *pratik duygusu*nun ürünü olarak, bir toplumsal *sanat* olarak bu toplumsal eylem anlayışıdır. Bu kitapta, egemen sınıfın ayrıcalıklı bir konumda dünyaya gelen üyelerinin gerçekte sosyal olarak inşa edilmiş olan habituslarının, aslında toplumsal ve kültürel

14 John Elster, *Sour Grapes* (Cambridge: Cambridge University Press, özellikle s. 69, 76 ve 105-106; ve *Ulysses and the Sirens: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979, rev. ed. 1984).

oyunun temel gereklerine doğrudan uyumlu olmaları nedeniyle ayrıcalıklı göründüklerini öne sürüyorum. Böylece onlar, bilinçli bir çaba içinde olmadan da farklı, özel olduklarını iddia edebilirler. Doğallaştırılmış farklılığın göstergesi, farklı/ayrıcalıklı görünmenin "kendisi olmak"tan fazlasını anlatmamasıdır. Thorstein Veblen'in betimlediği ve rasyonel seçim teorisinin eylem felsefesinin kendine temel aldığı bilinçli ayrım arayışı türü, gerçekte, analiz ettiğim gibi ayrıcalıklı davranışın yadsınmasıdır ve Elster benim teorimi Veblen'inkiyle aynı şey olarak gördüğünde fazla bir ilerleme kaydedemeyecektir. Bizzat kendisinin bir ürünü olan "alan"la gerçek bir *ontolojik suç ortaklığı* ilişkisi içinde olan habitus, bilinçlilik gerektirmeyen bir bilme biçiminin, planlı olmayan bir niyetliliğin/yönelmişliğin, kişinin açıkça ifade etmeden de geleceğe yönelmesini mümkün kılan dünyadaki düzenliliklere pratik hâkimiyetin bir ilkesidir. Burada Husserl'in *Ideen I*'de yaptığı bir ayrımın temelini buluruz: Geleceği bulunuşa katmayı ve böylece onu hemen kavramayı ve bulunuşun *doxic* tarzıyla donatmayı pratik bir amaç edinen bir *zamansal süreklilik* (protension) ile aslında inşa edilmiş bir gelecek konumlandırması olarak, yani olması veya olmaması muhtemel bir şey olarak *proje* ayrımı. Elster'in, bilinç ve bilinçdışı ayrımına ters düşen bu ayrımı kavrayamamasının nedeni, eski özgür özne felsefesini ve onunla birlikte Sartrecı entelektüalizmden farklı olmayan hayali bir antropolojiyi metodolojik bireycilik ve rasyonel tercih etiketi altında yeniden sosyal bilimlere sokmaya çalışmasıdır.[15]

Habitus ve alan arasındaki iki yönlü ilişki derinlemesine analiz edilebilir: Yapılaşmış bir uzay olarak "alan" habitusu yapılandırma eğilimindeyken, habitus da alana ilişkin algıyı yapılandırma eğilimindedir.[16] Ancak sözlerimi bitirirken, nesnelci-

---

15 Özellikle bkz. *Le sens pratique*, Bölüm 2.

16 Konum ve eğilimin bu "nesnelleşmiş tarih" ve "cisimleşmiş tarih" buluşması üzerine, bkz. Pierre Bourdieu, "Men and Machines", (ed.) Karen Knorr-Cetina ve Aaron V. Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology: Toward and Integration of Micro- and Macro Sociologies* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981: 304-317), "Flaubert's Point of View" ve *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, özellikle Bölüm 2.

lik ve öznelcilik arasındaki karşıtlığı aşmakla varılabilecek temel pratik sonucu vurgulamak istiyorum. Bu pratik sonuç bir tarafta nesnel gözlem veya ölçüm ile diğer tarafta öznel katılım veya benlik-analizi arasındaki karşıtlığı aşmakla mümkündür. Sosyal analiz, sadece yapıların istatistiki nesnelleştirilmelerini aktörlerin birincil deneyimleri ve temsilleri hakkındaki yorumcu açıklamalarla birleştirmekten daha fazlasını içermelidir. Toplumsal eylemin özünü yakalamak *katılımcı nesneleştirme* diye adlandırdığım şeyi gerektirir: Sadece araştırma nesnesinin nesneleştirilmesini değil, aynı zamanda, Fransız köylüleri ve Fransız akademisyenleri üzerine farklı çalışmalarımda yapmaya çalıştığım gibi, nesneleştiricinin, onun bakışının betimlediği dünyada ve özellikle bilim adamlarının içinde toplumsal dünyanın gerçekliği üzerinde mücadele ettikleri bilimsel evrende bir konum işgal eden araştırmacının nesneleştirilmesini.[17]

Sosyal bilimci, kendi araştırma nesnesini inşa ederken sosyal bilimin araçlarını kendine yönelterek, kaçınılmaz ve görünüşte aşılması imkânsız olan bir başka uzlaşmazlıktan, tarihselcilik ve rasyonalizm karşıtlığından kurtulma ihtimalinin kapısını açar. Gerçekten refleksif bir sosyal bilim, böylece, uygulayıcılarına bilimsel pratiğin toplumsal ve tarihsel belirlenimlerini kavramak ve bu belirlenimlerle mücadele etmek için uygun saikler ve uygun silahlar sağlar.

ÇEVİREN *Ümit Tatlıcan*

---

17 Pierre Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales* 5-6 (Nisan-Eylül 1962): 32-136; "Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction", (ed.) R. Foster ve Ranum, *Family and Society: Selection from the Annales* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976): 117-144; "From Rules to Strategies", *Cultural Anthropology* 1 (Şubat 1986): 110-120; *Homo Academicus* (Paris: Editions de Minuit, 1984) ve İngilizce baskıya "Giriş" yazısı (Cambridge: Polity Press, 1988) ve "Objectiver the sujet objectivant", *Choses dites*, 112-116.

Pierre Bourdieu'nün Yaşamı ve Kariyeri

Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi*

Loïc Wacquant

Güneybatı Fransa'da, Pireneler'in uzak bir dağ köyünde doğup büyüyen Pierre Bourdieu, felsefenin hem kraliçe disiplin hem de entelektüel olmayı amaçlayan biri için zorunlu bir meslek olduğu bir dönemde, prestijli Ecole Normale Supérieure'de okumak için 1950'li yılların başında Paris'e geldi. Bourdieu, daha başlarda Sartrecı varoluşçuluğun temsil ettiği "özne felsefesi"nden –dolayısıyla, egemen öğretiden– uzaklaştı ve Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Jules Vuillemin gibi epistemologların çalışmaları kadar Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisiyle de ilişkili "kavram felsefesi"ne yöneldi. Ancak mezun olduktan kısa bir süre sonra felsefe, tıp ve biyolojiyi biraraya getiren planlanmış bir duygusal hayat araştırmasından ayrıldı ve daha önce ünlü *normalciler* Durkheim ve Foucault'nun yaptığı gibi sosyal bilimlere döndü.

Bu dönüş iki olayın biraraya gelişiyle hızlandı. Kişisel düzeyde, zorunlu askerlik hizmetiyle gönderildiği Cezayir'deki sömürge yönetiminin ve savaşın korkunç gerçekleriyle doğrudan yüz yüze gelen Bourdieu, sömürgeci kapitalizm ve yerli milliyetçilik

(*) "Pierre Bourdieu", Loïc Wacquant, *Key Sociological Thinkers*, (ed.) Rob Stones, Macmillan Press Ltd., 1998, s. 215-229. (© Bu makalenin yayım hakkı Macmillan Publishers Ltd.'den alınmıştır.)

arasındaki çatışmaların yol açtığı toplumsal felâketi anlamak için etnoloji ve sosyolojiye yöneldi. Nitekim ilk kitapları, *Cezayirliler* (Bourdieu, 1958/1962), *Cezayir'de Emek ve İşçiler* (Bourdieu vd., 1963), *Köksüzleşme: Cezayir'de Geleneksel Tarımın Krizi*'nde (Bourdieu ve Sayad, 1964), bağımsız bir Cezayir'in acılı doğuşunu aydınlatmak ve ona yardımcı olmak amacıyla, yerli toplumun organizasyonu ve kültürü ve onun ücretli emek, kentleşme ve Fransız ordusunun sözde barış politikası altında sert bir biçimde yıkılmasının tarihi masaya yatırılır. Bu gençlik dönemi çalışmaları Bourdieu'nün yazılarına o zamandan beri damgasını vurmuştur: Bu yazılar, ideolojik önyargılara kulak asmayan, fakat günün yakıcı sosyo-politik sorunlarına ve bunların yol açtığı etik ikilemlere duyarlı *aktivist bir bilim*in ürünleridir.

Entelektüel düzeyde, Bourdieu'nün felsefeden kopuşu varoluşçuluğun ölümü ve buna paralel olarak sosyal bilimlerin Fransa'da yarım yüzyıllık bir zayıflamanın ardından yeniden doğuşuyla mümkün olmuştur. "Yapısalcılık" bayrağı altında, karşılaştırmalı mitolojide Georges Dumézil, tarihte Fernand Braudel ve antropolojide Lévi-Strauss sayesinde Durkheimcı tam bir toplum ve kültür bilimi projesi canlandırıldı ve güncelleştirildi.[1] Artık sosyolojinin Durkheim'ın ölümünden sonra toplum dışına itilen bir bilim haline geldiği anavatanında, yüce entelektüel tutkuları gerçekleştirmek, Komünist Parti'nin büyük gayeleri dışında ilerici siyasal güdüleri ifade etmek ve sosyolojinin bilimsel ve yurttaşlık açısından meşruiyetini yeniden sağlamak mümkündü.

Bourdieu, 1960'lı yılların başlarında Cezayir'den Ecole des Hautes Etudes en Social Sciences'de Araştırma Müdürlüğü'nün yanı sıra yeni kurulan Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin direktörlüğünü yapacağı Paris'e döndü. Burada Kabyleler arasında ritüel, akrabalık ve toplumsal değişmeyle ilgili etnolojik çalışmalar yaptı – bu araştırmaların sonuçları *Bir Pratik Teori İçin Taslak* (1972/1977) ve *Cezayir 1960* (1976/1977) adlı çalışmalar-

1 Bourdieu (1980/1990: 8) Lévi-Strauss'un çalışmasının, tüm bir kuşağa, "teorik niyeti pratik niyetle, bilimsel uğraşları etik ve siyasal uğraşlarla uzlaştırma"yı umduğu yeni bir entelektüel faaliyet anlayışı empoze ettiğini anımsar.

da yer aldı ve okullaşma, sanat, entelektüeller ve siyaset sosyolojisine ilgi duymaya başladı. Bu alanların onu cezbetmesinin nedeni, Batı'nın savaş sonrası zengin toplumlarında, "kültürel sermaye"nin –eğitsel yeterlilikler ve burjuva kültürünü tanımanın– hayat fırsatlarının temel bir belirleyicisi olmaya başladığını ve eşitsiz kültürel sermaye dağılımının bireysel yetenek ve akademik meritokrasi kisvesi altında toplumsal hiyerarşiyi korumaya yardımcı olduğunu düşünmesiydi. Bourdieu bu düşüncesini *Mirasçılar* (Bourdieu ve Passeron, 1964/1979) ve *Eğitim, Kültür ve Toplumda Yeniden-Üretim* (Bourdieu ve Passeron, 1970/1977) adlı iki kitapta kanıtladı. Bu kitaplar okul sistemiyle ilgili bilimsel ve siyasal tartışmaları büyük ölçüde etkiledi ve Bourdieu'yü yeniden-üretim teorisinin kurucu babası haline getirdi (biraz sonra göreceğimiz gibi, bu yanıltıcı bir etikettir).

Bourdieu 1970'li yıllarda kültür, sınıf ve gücün örtüştüğü geniş bir konu yelpazesini araştırmayı, Ecole'de eğitim vermeyi ve editörlüğünü yaptığı *Actes de la recherche en sciences sociales* isimli dergide bir araştırma ekibini yönetmeyi sürdürdü – bu dergi 1975'te en ileri toplumsal araştırma sonuçlarını yayımlamak ve öne çıkan sosyal problemleri kesin bilimsel bir bakış açısından ele almak amacıyla kurulmuştur. Temel çalışmaları *Ayrım* (1979/1984) ve *Pratiğin Mantığı*'nın (1980/1990) yayımlanması 1981'de ona dünya çapında ünlü College de France'da Sosyoloji Kürsüsü kazandırdı. 1980'de, yirmi yıldır sürdürülen *Dil ve Sembolik Güç* (1990), *Homo Academicus* (1984/1988), *Devlet Soyluluğu* (1989/1997) ve *Sanatın Kuralları* (1992/1997) gibi büyük beğeni toplayan meşakkatli araştırmalar meyvelerini vermeye başladı.

Pierre Bourdieu bu dönemden sonra araştırmalarına sembolik mallar (din, bilim, edebiyat, resim ve yayıncılık) sosyolojisini katar ve ilgi alanını başka konularla genişletir: Bu konular arasında, toplumsal sefalet, erkek egemenliği, devletin tarihsel oluşumu, ekonominin siyasal inşası, gazetecilik ve televizyon ve bir Avrupa sosyal politikası yaratmanın araçları sayılabilir. Bourdieu ayrıca, solun geleneksel hedeflerine ve organizasyonuna meydan

okuyan, gelişen piyasa ekonomisi hegemonyasıyla ilişki içinde olan ve daha farklı entelektüel müdahale biçimleri gerektiren yeni toplumsal eşitsizlik biçimleri yayılırken, Fransa ve Avrupa siyaset sahnelerinde daha aktif olarak görünmeye başladı. Bu girişim Bourdieu'nün çalışmasının ardındaki en sürekli amaçlardan biri olan sosyal bilimleri etkili bir *karşı-dengeleyici sembolik güç* ve sosyal adalet ve yurttaşlık ahlâkına adanan toplumsal güçlerin fikir ebesi kılma çabasıyla uyumluydu.

Temel sorunlar

Bir pratik bilimi ve bir egemenlik eleştirisi

Bourdieu'nün çoğu kez anlaşılması zor teknik ifadeler içinde yazılmış otuzdan fazla kitap ve yaklaşık dört yüz makalede ortaya koyduğu düşünceleri ilk bakışta, anlaşılmaz değilse de, yıldırıcı görünür. Ancak bu şaşırtıcı çeşitlilikte ampirik konunun altında, Bourdieu'nün yazılarına büyük bir tutarlılık ve süreklilik kazandıran sınırlı sayıda teorik ilke, kavramsal araç ve bilimsel-ve-siyasal niyet yatar. Bourdieu'nün geniş bir alana yayılan *çalışması*, onun çok farklı biçimlerde kendini gösteren bir *insani pratik bilimi*nden ve terimin hem Kantçı hem de Marksist anlamlarında bir *egemenlik eleştirisi*nden ayrılamaz.

Bourdieu'nün sosyolojisinde, ilk önce miras kalan kategoriler, kabul gören düşünce biçimleri ve kültür ve rasyonalite adına teknokratlar ve entelektüellerin kullandıkları incelikli yönetim biçimleri eleştirilir. Daha sonra, yerleşik güç ve ayrıcalık kalıpları kadar onları destekleyen politikalar eleştirilir. Bu çifte eleştirinin temel direği, toplumsal düzenin –mevcut hiyerarşileri, gönüllü değilse de, pratik kabule zorlayarak– keyfiliklerini maskeleme ve kendini sürekli kılma biçimlerini açıklama girişimidir. Bu *sembolik şiddet* –eşitsizlik yapılarını meşrulaştıran ve böylece sağlamlaştıran bir anlamlar sistemini dayatma– açıklaması, aynı zamanda bu hiyerarşilere karşı çıkılabilecek, onları dönüştürebilecek ve yıkabilecek toplumsal koşullara da işaret eder.

Bourdieu'nün özel entelektüel projesi ve tarzına girişte dört tespit bize yardımcı olabilir. İlk olarak, onun toplumsal eylem, yapı ve bilgi anlayışı kesinlikle *düalizme karşı*dır. O, sosyal bilimlerde uzun yıllar süren tartışma çizgilerine damgasını vuran karşıtlıklardan kurtulmaya veya onları çözmeye çalışır: Bunlar, öznelci ve nesnelci teorileştirme biçimleri, toplumsal hayatın maddi ve sembolik boyutları arasındaki karşıtlıklar kadar, yorum ve açıklama, eşzamanlılık ve artzamanlılık, mikro ve makro analiz düzeyleri arasındaki karşıtlıkları içerir.

İkinci olarak, Bourdieu'nün bilimsel düşünce ve pratiği, aynı anda disipliner, teorik ve metodolojik bölünmelerin her iki yanında da yer alması bakımından, gerçekten *sentetik*tir. Teorik bakımdan, bu düşünce ve pratikler akademik geleneklerin tipik olarak uyumsuz veya uyuşmaz olarak yorumladıkları düşünce akımları kavşağında yer alırlar: Marx ve Mauss, Durkheim ve Weber, ancak aynı zamanda Cassirer, Bachelard ve Wittgeinstein'ın felsefeleri, Merleau-Ponty ve Schutz'un fenomenolojileri ve Saussure, Chomsky ve Austin'in teorileri. Metodolojik bakımdan, Bourdieu'nün araştırmaları tipik olarak istatistiki teknikleri dolaysız gözlemle ve etkileşimler, söylemler ve belgelerin yorumuyla birleştirir.[2]

Üçüncü olarak, Bourdieu'nün toplumu Max Weber'inki gibi temelde *acılarla dolu*dur: Ona göre, toplumsal evren toplumsal varoluşun özünü ve temel direğini oluşturan farklılıklar içinde ve bu farklılıklar aracılığıyla ortaya çıkan sonu gelmeyen ve acımasız bir rekabet alanıdır. Kolektif hayatın onun farklı araştırmalarıyla görünür ve anlaşılır kılmaya çalıştığı her yerde mevcut bir özelliği, durağanlık değil, rekabettir. Düşüncesinin merkezindeki ana metafor "yeniden-üretim" değil, mücadeledir.

Son ve ilişkili olarak, Bourdieu'nün felsefi antropolojisi çıkar değil, *tanıma* kavramına –ve onun tamamlayıcısı, yanlış-ta-

---

2 Çoğu bilimsel kişilikten farklı olarak, Pierre Bourdieu, kendi araştırmaları için birincil veriler toplamayı ve analiz etmeyi büyük ölçüde sürdürmüştür. Kuşkusuz, araştırma rutininin gündelik pratikleriyle bu sürekli temas onu çoğu kez sosyal teorisyenlerin çalışmalarını etkileyen kavramsal şeyleştirmeler ve yozlaşmalardan korumuştur.

nımaya– dayanır. Çalışmaları yaygın olarak yanlış okunsa da, Bourdieu'nünki, bireylerin bilinçli bir gelir, statü veya güç artırma stratejileri içinde olduklarını savunan faydacı bir toplumsal eylem teorisi değildir. Bourdieu, Blaise Pascal'la aynı çizgide, davranışın temel kaynağının bizzat toplumun sağlayabileceği itibar arzusu olduğuna inanır. Birey, sadece bir isim, bir yer, bir görev sağlandığında, böylece, bir grup veya kurum içinde varoluşun olumsallığı, sonluluğu ve nihai saçmalığından kurtulmayı umabilir. İnsanlar bunu "diğerlerinin yargısı"na teslim olarak, temel belirsizlik ve emniyetsizlik, ancak aynı zamanda çelişkiler, belirsizliklerden uzaklık, emniyetlilik, kendini adama ilkesine boyun eğerek sağlayabilirler (Bourdieu, 1997a: 280). Toplumsal varoluş böylece farklılık anlamına gelir ve farklılık –ayrıca, sonsuz bir ayrım ve hak iddiası, tanıma ve yanlış-tanıma, keyfilik ve zorunluluk diyalektiğini başlatan– hiyerarşiyi içerir.

Sosyolojik nesnenin inşası

Bourdieu'yü anlamada karşılaşılan güçlüklerden biri, onun yararlandığı bilim felsefesinin Anglo-Amerikan sosyal bilim ve Alman *Geisteswissenschaften* yaklaşımını hâkimiyeti altına alan iki epistemolojik geleneğe, yani pozitivizm ve hermenötiğe aynı ölçüde yabancı –ve karşıt– olmasından kaynaklanır. Bu bilim anlayışı Bachelard ve (Bourdieu'nün öğrenciliğini yaptığı) Canguilhem gibi filozofların, matematikçi Jean Cavaillés ve düşünce tarihçisi Alexandre Koyre'nin geliştirdiği Fransız "tarihsel epistemoloji" okulunun çalışmalarına benzer.[3]

Thomas Kuhn'un bilimsel paradigmalar teorisiyle popülerlik kazanan sonraki çoğu düşüncenin habercisi olan bu okul, hakikati gündelik ve bilimsel sağduyunun yarattığı ön-yargıları gidermeyi amaçlayan nihayetsiz bir girişim içinde "düzeltilen hata" olarak görür. Teorik formalizm kadar ampirik iş-

---

3 Michel Foucault'nun çalışmasının kökleri de bu "tarihsici rasyonalizm" okuluna uzanır ve onun bir uzantısıdır. Bourdieu ve Foucault arasındaki benzerlikler veya yakınlaşmaların çoğu bu ortak epistemolojik bağlantıyla açıklanabilir.

lemselcilikten de aynı ölçüde uzak duran bu okul, gerçeklerin zorunlu olarak teoriyle kaplı olduğunu, yasaların her zaman (Canguilhem'in sözleriyle) "geçici olarak sabitleştirilmiş hipotezler"den başka bir şey olmadıklarını ve rasyonel bilginin tartışmalı kolektif bir akıl yürütme ve karşılıklı kontrol aracılığıyla ilerlediğini öğretir. Ve bu okul, kavramları statik tanımların değil, aksine onların somut kullanımları, karşılıklı ilişkileri ve araştırma girişimindeki etkilerinin karakterize ettiğini ısrarla vurgular. Zira bilim, dünyayı yansıtmaz; bilim, maddi bir "saflaştırılmış nesneler" üretimi etkinliğidir –Bachelard ayrıca bu nesneleri, gündelik yaşantılar alanında yer alan "birincil nesneler"den farklı, "ikincil nesneler" olarak adlandırır.

Bourdieu, ilk kez 1968'de yayımlanan sosyolojik epistemoloji hakkında bir başyapıt olan *Sosyoloji Zanaatı*'nda bu "uygulamalı rasyonalizm"i toplum araştırmasına uygular.[4] Herhangi bilimsel bir nesne gibi sosyolojik olgular da sosyal gerçeklik içinde önceden hazır, verili şeyler değillerdir; sosyal gerçeklik "ele geçirilmeli, inşa edilmeli ve betimlenmeli"dir (Bourdieu, Passeron ve Chamboredon, 1968/1991: 24). Bourdieu, ampirik kayıtları kavramsal inşaya tâbi kılan ve kavramsal inşayı gündelik algılardan kopmaya zorlayan "epistemolojik hiyerarşi"yi onaylar. İstatistiksel ölçüm, mantıksal ve kavramsal eleştiri ile kavramlar ve sorunsalların soykütüğü "kendiliğinden sosyoloji"yle gerekli kopuşu sağlamanın ve "bilinçdışılık ilkesi"ni –yani, toplumsal olguların nedenlerinin bireylerin bilinçlerinde değil, aksine onların içinde yer aldıkları nesnel ilişkiler sisteminde bulunabileceği ilkesini– gerçekleştirmenin üç aracıdır.

En kesin işlem nesnenin inşasına gelindiğinde, Bourdieu'yü üç ilişkili ilke yönlendirir. İlki *metodolojik çoktanrıcılık* olarak terimleştirilebilir: Gözlem ve doğrulama sürecini eldeki soruna en uygun biçimde uygulamak ve farklı yöntemlerle elde edilen sonuçlarla sürekli yüzleşmek. Örneğin Bourdieu, *Dev-*

---

4 Bu tutum özellikle kitabın ikinci parçasını oluşturan ve onun merkezî önermelerini örnekleyen bilim felsefesi metinlerinin seçiminde görülür: 45 seçme yazının beşi Bachelard'a, dördü Canguilhem'e aittir (buna karşılık Durkheim'dan altı, Weber'den üç ve Marx'tan iki yazı alınmıştır).

let Soyluluğu'nda, anket verilerinin tablo ve faktör analizlerini, tarihsel eğilimlerin arşiv açıklamalarını, hastalıklar bilimini, söylem ve belge analizlerini, alan görüşmelerini ve etnografik betimlemeleri birleştirir. İkinci bir ilke, bize, kaynakların derlenmesi ve soru kâğıtlarının tasarlanmasından nüfuslar, örneklemler ve değişkenlerin tanımlanmasına, talimatların kodlanması, görüşmeler, gözlemler ve kayıtların gerçekleştirilmesine kadar, *bütün işlemlere karşı eşit epistemik dikkat* gösterilmesini emreder. Zira her araştırma edimi, en sıradan olanından en temel olanına kadar, tamamen bu araştırmayı yönlendiren ve yöneten teorik bir çerçeve içinde yer alır. Bu, teori ve yöntem arasında organik bir ilişkiyi, aslında gerçek bir kaynaşmayı zorunlu kılar.

Bourdieu'nün izlediği üçüncü ilke *metodolojik düşünümselliktir*: Gerçekleştirildiği her somut adımda yöntemin sürekli sorgulanması (özellikle bkz. Bourdieu, 1984/1988, Bölüm I, "Yakılacak Bir Kitap"). Zira üç temel sosyal bilimsel muhakeme anı, yani kopuş, inşa ve doğrulama süreçleri nasıl birbirinden ayrılamıyorsa, nesnenin inşası da tek hamlede başarılamaz. Daha ziyade, teori ve doğrulamanın diyalektiği araştırmanın her adımında sürekli tekrarlanır. O sadece, Bachelard'ın deyimiyle, "üçüncü dereceden gözetim"le uygulanabilir, yani sosyolog bir toplum bilimi şeklinde karşısına çıkan birçok engeli aşmayı umut edebilir.

Öznelcilik ve nesnelcilik uzlaşmazlığını aşmak: Habitus, sermaye, alan

Bu temel engellerden biri, görünüşte birbirinin antitezi iki teorik tavır, yani nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki, Bourdieu'nün aşılabileceğini ve aşılması gerektiğini düşündüğü, derinlere kök salmış bir karşıtlıktır. *Nesnelcilik*, sosyal gerçekliğin (Marx'ın iyi bilinen formülüne başvurursak) "bilinçleri veya iradelerine bakmaksızın" aktörlere kendini dayatan ilişkiler ve güçler bütününden meydana geldiğine inanır. Bu bakış açısından sosyoloji, bireylerin davranışları ve temsillerini belir-

leyen nesnel ilişkiler sistemini ortaya çıkartmak için Durkheimcı ilkeye uymalı ve "toplumsal olguları şeyler olarak almalıdır". *Öznelcilik*, aksine, bireysel temsilleri kendine temel alır: Blumer ve Garfinkel'de sosyal gerçeklik, insanların anlamlı etkileşim çizgilerini müştereken inşa ettikleri sayısız yorum ediminin özet toplamından başka bir şey değildir.

Toplumsal dünya böylece görünüşte uzlaşmaz iki okumaya maruz kalır: Görünmez ilişki kalıplarını ortaya çıkartmaya çalışan "yapısalcı" ve bireylerin sağduyusal algılarını araştıran "inşacı" bir okuma. Bourdieu bu iki yaklaşım arasındaki karşıtlığın yüzeysel ve zararlı olduğunu öne sürer. Zira iki uğrak, nesnelci ve öznelci an diyalektik bir ilişki içindedir. Bir yanda, sosyologların, aktörün öznel temsillerini bir tarafa bırakarak, nesnelci bir evre içinde açıkça ortaya koydukları *toplumsal yapılar* bireylerin pratiklerini sınırlar. Ancak öte yandan, bu temsiller ve onların temellerini oluşturan *zihinsel yapılar*, aktörlerin bu nesnel yapıları korumaya veya dönüştürmeye çalışırken verdikleri bireysel ve kolektif mücadeleleri yönlendirdikleri sürece dikkate alınmak zorundadır. Dahası, toplumsal yapılar ve zihinsel yapılar ikili bir karşılıklı inşa ve tekabüliyet ilişkisi içerisindedir.

Bourdieu, nesnelcilik ve öznelcilik, sosyal fizik ve toplumsal fenomenoloji arasında bu sentezi sağlamak için habitus, sermaye ve alan kavramlarıyla temellendirilen özgün kavramsal bir cephanelik oluşturur. Habitus algıladığımız, değerlendirdiğimiz ve içinde hareket ettiğimiz dünya aracılığıyla oluşan kalıcı ve aktarılabilen bir *eğilimler* sistemini anlatır.[5] Bu bilinçsiz şemalar sürekli özel toplumsal koşullar ve koşullanmalara maruz kalınarak, dışsal kısıtlamalar ve imkânlar içselleştirilerek kazanılır. Her birey ortak matrisin kendine has bir biçi-

5 Habitus; Hegel, Weber, Durkheim, Mauss ve Husserl'in yanı sıra, Aristoteles'in (*hexis* terimi altında) ara ara kullandığı eski bir felsefi kavramdır. Bourdieu terimi 1967'de, sanat tarihçisi Erwin Panofsky'nin düşüncesi üzerine bir analizde ilk kez kullanmış ve o günden sonra, hem ampirik hem de teorik olarak, bütün temel çalışmalarında geliştirmiştir. Onun kavrama ilişkin en sofistike açıklaması *Paskalca Düşünceler*'de yer alır (Bourdieu, 1997a: özellikle s. 158-193 ve 247-279).

mine sahip olsa da, bu durum onların benzer deneyimler yaşayan insanlar tarafından paylaşılması anlamına gelir (bu nedenle, bireyler ulusallık, sınıf, cinsiyet vb. konularda doğal olarak kendilerini "evde" hissederler). Bourdieu ayrıca, bu eğilim sistemlerinin şekillendirilebilirliğini ima eder, çünkü bu sistemler toplumsal çevrenin gelişen etkisini, ancak esasen birincil (veya ilk) deneyimlerin belirlediği sınırlar içinde (habitus her an bu etkiyi süzgeçten geçirirken) bedene kaydederler. Nitekim birlikte habitusu meydana getiren şemaların katmanlaşması farklı bütünleşme dereceleri sergiler (alt-proleterler tipik olarak kendi düzensiz hayat koşullarını yansıtan dağınık bir habitusa sahiplerken, daha büyük sosyal hareketlilik yaşayanlar çoğu kez parçalı veya çatışmalı eğilimlere sahiplerdir).

Geçmiş etkiler ve mevcut uyaran arasında dolayımlanan habitus, aynı anda kendini üreten kalıplaşmış toplumsal güçlere göre *yapılanır* ve *yapılaştırır*. O bir bireyin hayatın farklı alanlarındaki farklı etkinliklerine biçim ve tutarlılık kazandırır. Bu nedenle Bourdieu, onu farklı biçimlerde "yapının ürünü, pratiğin üreticisi ve yapının yeniden-üreticisi", "tüm seçimlerin seçilmemiş ilkesi" veya "düzenli doğaçlama" ve davranışın "şefsiz orkestrasyon"una izin veren "pratiği-birleştiren ve pratiği-üreten ilke" olarak tanımlar.

İnsanların edindikleri eğilimler sistemi onların toplumda işgal ettikleri konuma, özel *sermaye* donanımlarına bağlıdır. Bourdieu (1986) için sermaye, kişinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve bu alan içinde rekabetin getirdiği özel kazançlara ulaşmasını mümkün kılan belirli bir toplumsal arenada mevcut etkili bir kaynaktır. Üç temel sermaye türü vardır: Ekonomik (maddi ve parasal değerler), kültürel (kıt sembolik mallar, beceriler ve unvanlar) ve sosyal (bir gruba üyelikten kazanılan). Dördüncü bir sermaye türü olan sembolik sermaye aslında insanların sermaye olarak algılamadıkları belirli bir sermaye biçiminin etkisini anlatır (örneğin, "bahşettikleri" zaman ve paraya hayırseverlik yüklemenin bir sonucu olarak üst sınıfın üyelerine ahlâki nitelikler atfettiğimizde). Bir birey, grup veya kurumun bir toplumsal uzaydaki konumu böylece iki ko-

ordinata yerleştirilebilir: Biriktirdikleri *sermayenin genel miktarı ve bileşimi*. Üçüncü bir koordinat, yani bu miktar ve bileşimin zamanla değişimi ilgili aktörlerin yörüngelerini toplumsal uzaya kaydeder ve halihazırda işgal ettikleri konumlara ulaşma tarzları ve yollarını açığa çıkartarak onların habitusları hakkında değerli ipuçları sağlar.

Ancak, gelişmiş toplumlardaki insanlar farklılaşmamış bir toplumsal uzay karşısında değillerdir. Bu insanlar sanat, bilim, din, ekonomi, siyaset gibi farklı hayat alanları, kendilerine ait kurallar, düzenlilikler ve otorite biçimlerine sahip farklı mikro-evrenler –Bourdieu'nün deyimiyle, alanlar– oluşturma eğilimindedirler.[6] Bir alan, ilk örnekte, yapılaşmış bir konumlar uzayı, kendi özel belirlenimlerini içine girenlere dayatan *bir güç alanı*dır. Nitekim bilim insanı olmak isteyen birinin gerekli asgari "bilimsel sermaye"yi edinmek ve ilgili dönem ve yerdeki bilimsel çevrenin âdetleri ve düzenlemelerine bağlı kalmaktan başka seçeneği yoktur. İkinci örnekte, bir alan, aktörler ve kurumların mevcut sermaye dağılımını korumaya veya değiştirmeye çalıştıkları (sözgelimi, bilimsel alanda kurumlar, disiplinler, teoriler, yöntemler, konular, dergilerin kademelenmesinde kendini gösteren) bir mücadele arenasıdır: O, içinde kimlik ve hiyerarşinin temellerinin sürekli tartışma konusu olduğu bir *savaş alanı*dır.

Buradan, alanların zaman içinde ortaya çıkan, gelişen, değişen, biçimlenen ve bazen ortadan kaybolan veya yok olan tarihsel takımyıldızları oldukları sonucu çıkar. Bu bakımdan, bir alanın üçüncü kritik bir özelliği, onun *özerklik derecesi*, yani gelişimi sırasında kendini dış etkilerden yalıtma ve komşu veya davetsiz alanlar üzerinde ve onlara karşı kendi kriterlerini

---

6 Bourdieu alan (*champ*) kavramını 1960'lı yılların ortalarında sanat ve edebiyat dünyalarının tarihsel oluşumu ve dönüşümü üzerine ampirik araştırmalarında geliştirmiştir. Kavram, o zamandan beri Bourdieu ve arkadaşları tarafından fikir, felsefe, bilim, din, akademi, şiir, yayımcılık, siyaset, yargı, ekonomi, spor, bürokrasi ve gazetecilik alanları üzerine araştırmalarda büyük ölçüde değiştirilmiş ve genişletilmiştir. Kavramın kullanımları üzerine en anlaşılır ve özlü kaynaklar *Kültürel Üretim Alanı* başlıklı bir makaleler toplamında yer almaktadır (Bourdieu, 1993: özellikle Bölüm II, "Flaubert ve Fransız Edebiyat Alanı").

geliştirme kapasitesidir (örneğin, ticari kazanç veya siyasal dürüstlüğe karşı bilimsel özgünlük). Her alan, böylece, bu alana uygun özerk değerlendirme ilkelerini savunanlar ile onun içindeki egemen konumlarını geliştirmek için dış güçlerin desteğine ihtiyaç duymaları nedeniyle farklı standartlar getirmeye çalışanlar arasında süregiden bir çatışmalar alanıdır.

Habitusun pratiği içerden biçimlendirmesi gibi, bir alan da eylem ve yapıyı dışardan yapılandırır: Bireye benimseyebileceği, her biri kendine özel kazançlar, bedeller ve muhtemel potansiyellere sahip olası bir tavırlar ve hareketler çeşitliliği sunar. Ayrıca, alan içindeki konumları aktörleri özel davranış kalıplarına yöneltir; alan içinde egemen konumları işgal edenler (mevcut sermaye dağılımını) koruma stratejilerini sürdürme eğilimindeyken, tâbi konumdakiler yıkma stratejileri geliştirmeye yatkındırlar.

Bourdieu, birey ve toplum arasında kendiliğinden bir ilişki yerine, *habitus ve alan arasında inşa edilmiş bir ilişki*yi, yani eğilimler olarak "bedenlerde cisimleşmiş tarih" ve konumlar sistemi biçiminde "şeyler içinde nesnelleşmiş tarih" ilişkisini geçirir. Bu denklemin ana parçası "arasındaki ilişki" deyimidir, çünkü ne habitus ne de alan toplumsal eylemleri tek yanlı olarak belirleme kapasitesine sahiptir. Habitus, pratiği yaratmak için eğilim ve konumun *buluşma*sı, zihinsel ve toplumsal yapılar arasındaki benzerlik (veya ayrılık) biçimini alır.[7] Bu durum bir toplumsal olay veya kalıbı açıklamak için, hem aktörün sosyal inşası hem de bu aktörün içinde hareket ettiği belirli bir toplumsal evrenin oluşumu kadar, onların birbirleriyle karşılaştıkları ve birbirlerini etkiledikleri özel koşulları da açmayı gerekir. Gerçekte, Bourdieu'nün savunduğu inşacı veya "genetik yapısalcılık" için (1989a: 19), –farklı alanlardaki– nesnel yapıların analizi, biyolojik bireylerin bir ölçüde nesnel toplumsal yapıları içselleştirmelerinin ürünü olan zihinsel yapılarının

7 Bourdieu'nün pratik teorisinin en yaygın iki yanlış yorumu denklik terimini (ve böylece onların değişken ilişkilerini) ortadan kaldıran yorumlardır: "Yapısalcı" yanlış okuma habitusu gözden kaçırır ve davranışı mekanik bir biçimde toplumsal yapıya indirgerken, "faydacı" yanlış okuma "alan"ı gözden kaçırır ve eylemi bizzat bireyin çıkar arayışına indirger.

oluşumu analizinden ve bizzat bu yapıların oluşumlarının analizinden ayrılamaz.

Habitus, sermaye ve alan kavramları, böylece, birbirleriyle içsel bir ilişki içindedir, zira onların her biri tüm analitik gücünü sadece diğerleriyle birlikte kazanır. Birlikte bu kavramlar, –toplumsal ve zihinsel yapılar birbirleriyle uyuşma içindeyken ve birbirlerini pekiştirdiklerinde– "yeniden-üretim" örneklerini ve –habitus ve alan arasında uyumsuzluklar yaşandığında– Bourdieu'nün temel çalışmalarından ikisi *Ayrım* ve *Homo Academicus*'ta gösterildiği gibi, yenilik, kriz ve yapısal değişime yol açan "dönüşüm"ü açıklamamızı sağlarlar.

Beğeni, sınıflar ve sınıflandırma

Bourdieu, *Ayrım*'da ve kültürel pratiklerle ilişkili araştırmaları *Fotoğrafçılık: Orta Halli Bir Sanat ve Sanat Sevgisi: Avrupa Müzeleri ve Kamuları*'nda, radikal toplumsal bir "beğeni yargısı eleştirisi" yapar (kitabın alt başlığı Immanuel Kant'ın yargı-gücüyle ilişkili eleştirisine göndermede bulunur) ve çağdaş toplumda kültür ve gücün işleyişi konusunda betimsel bir açıklama ve habitus, sermaye ve alan kavramsal üçlüsünün kullanımlarının paradigmatik bir tasvirini sunar. Bourdieu ayrıca, Marksizmin ekonomik determinizmini Weberci kültürel düzenin özgünlüğü düşüncesiyle ve Durkheim'ın sınıflandırma girişimleriyle harmanlayan bir sınıf teorisi geliştirir.

İlk olarak, Bourdieu, estetik yargının, bireyin kendine özel bazı duyarlıklarını ifade etmekten uzak bir biçimde, sınıfsal terbiye ve eğitimden kaynaklanan büyük ölçüde *toplumsal bir yeti* olduğunu gösterir. Bir resim, şiir veya bir senfoniyi değerlendirmek onun maddileşmesi olan, ayrıca uygun türde kültürel sermaye gerektiren uzmanlaşmış sembolik koda hâkim olmayı gerektirir. Bu hâkimiyet kişinin ilk geçiş döneminde veya doğrudan öğretimle kazanılır. (Kültürlü üst sınıf ailelerin çocuklarında olduğu gibi) doğal bir aşinalıkla bir kez gerçekleştiğinde, bu eğitimli kapasite bireysel bir istidat, manevi kıymete sahip doğuştan bir eğilim olarak yaşanır. Felsefenin ev-

rensel bir özellik olarak sunduğu Kantçı "saf estetik" teorisi, gerçekte, burjuvazinin ayrıcalıklı toplumsal konumu ve durumuna borçlu olduğu bu özel "sanat sevgisi" deneyiminin stilize edilmiş –ve gizemlileştirilmiş– açıklamasından başka bir şey değildir.

Ayrım'ın ikinci temel argümanına göre, farklı grupların sergiledikleri estetik duyular ve onlarla ilişkili hayat tarzları kendilerini birbirleriyle karşıtlık içinde tanımlarlar: *Beğeni öncelikle başkalarının beğenilerinden hoşlanmamadır*. Bu yüzden, kültürel bir pratik –örneğin, tüvit veya kot giyme, golf veya futbol oynama, müzelere veya otomobil fuarlarına gitme, caz dinleme veya televizyon dizisi izleme– toplumsal anlamını ve toplumsal farklılık ve mesafeyi gösterme yeteneğini sahip olduğu bazı içkin özelliklerden değil, bir nesneler ve pratikler sistemi içindeki yerinden alır. Tüketimin toplumsal mantığını ortaya çıkartmak, bu yüzden, belirli bir pratikle belirli bir sınıfsal kategori (örneğin, ata binme ve yüksek sosyal statü) arasında doğrudan bir bağ kurmayı değil, aksine iki ilişkiler seti, yani hayat tarzları uzayı ve farklı grupların işgal ettikleri toplumsal konumlar uzayı arasında yürürlükte olan yapısal denklikleri ortaya koymayı gerektirir.

Bourdieu, bu toplumsal konumlar uzayının, dağılımları gelişmiş toplumlardaki temel bölünme ve çatışma çizgilerine temel oluşturan iki karşıtlığı tanımlayan *örtüşen iki farklılaşma ilkesine*, yani *ekonomik sermaye ve kültürel sermayeye* göre organize olduğunu ortaya koyar.[8] İlk, yani dikey bölünme, her iki sermayeye de sahip olan aktörleri –egemen sınıfı– ikisinden de yoksun olanlarla –tâbi sınıflarla– karşı karşıya getirir. İkincisi, yani yatay karşıtlık egemenler arasında, daha çok ekonomik sermayeye, ancak daha az kültürel değere sahip olanlar (egemen sınıfın egemen kesimini oluşturanlar) *ile* sermayesi belir-

8 Bourdieu'nün kanıtları Fransız materyallerden oluşurken, teorik tezleri bütün farklılaşmış toplumlara uygun düşer. Bourdieu'nün Fransa üzerine özel bulgularından nasıl genel önermelere ulaşacağımız ve onun modellerini başka ülkeler ve çağlara nasıl uyarlayacağımız konusunda ipuçları için, bkz. "*Ayrım*'ın Japonca Bir Okunuşu" (Bourdieu, 1995) ve *Devlet Soyluluğu*'nun İngilizce çevirisinin önsözü.

gin biçimde kültürel olanlar (egemen sınıfın tâbi kesimi içinde yer alan entelektüel ve sanatçılar) arasında ortaya çıkar. Bireyler ve aileler, sürekli olarak, toplumsal uzaydaki konumlarını bir sermaye türünün bir başkasına dönüştürülmesi veya aktarılmasını içeren yeniden-dönüştürme stratejileriyle sürdürmeye veya geliştirmeye çalışırlar. Farklı sermaye türleri arasındaki –okul sistemi, emek piyasası ve miras yasaları gibi kurumsal mekanizmalar tarafından sağlanan– dönüştürme oranları, her sınıf veya sınıfsal kesim sahip olduğu en gözde sermaye hiyerarşisini dayatmaya çalışırken, temel toplumsal mücadele payandalarından biri olarak ortaya çıkar.

Bourdieu, toplumsal uzayın haritasını çıkartarak, *hayat tarzları hiyerarşisinin sınıflar hiyerarşisinin yanlış-tanınan yeniden-aktarımı* olduğunu gösterir. Her temel toplumsal konuma, yani burjuvazi, küçük burjuvazi ve halk kitlesine üç temel beğeni türüne karşılık gelen bir sınıfsal habitus tekabül eder. Burjuvazinin "ayrım duyusu", onun sembolik düzen içindeki maddi zorunluluklardan uzaklığının ve kıt kültürel kaynaklar üzerindeki uzun dönemli tekelinin tezahürüdür. O, biçime işlev, tarza sorun üzerinde öncelik tanır ve zihnin "saf haz"zını duyuların "kaba haz"zının üstüne koyar. Daha önemlisi, burjuva beğenisi kendini işçi sınıfının "zorunluluk beğenisi"ni reddederek tanımlar. İkincisi gerçekte Kantçı estetiğin tersi olarak betimlenebilir: O, biçimi işleve tâbi kılar ve özerk yargıyı pratik ilgilerden, sanatı gündelik hayattan özerkleştirmeyi reddeder (örneğin, işçiler fotoğrafı üst kolektif hayat noktalarını kutlamak için kullanırlar ve fotoğrafı salt görsel etkiler sağlamak için kullanmak yerine gerçekliğin aslına uygun temsillerini tercih ederler). Toplumsal uzayın ara bölgelerine düşen küçük burjuvazi "kültürel saygınlığın" karakterize ettiği bir beğeni sergiler: Onlar meşru sembolik malların hangileri olduğunu bilirler, ancak –ailevi alışkanlıklardan gelen kolaylık ve rahatlık içinde– bu malları uygun tarzda nasıl tüketeceklerini bilmezler. Onlar burjuva kültürünün kutsallığı önünde saygıyla eğilirler, ancak onun koduna hâkim olmadıkları için, daima ekonomik ve kültürel düzen içinde ken-

di üstlerinde olanların pratiklerini taklitle gizlemeye çalıştıkları her harekette orta sınıfa özgü konumlarını sergileme riski altındadırlar.

Ancak Bourdieu, toplumsal konumları, beğenileri ve onların karşılıklı ilişkilerini içeren bir toplumsal konum haritası çizmekle yetinmez. Bourdieu, *gruplar arasında hayat tarzları uzayı içindeki rekabetin sınıf mücadelesinin gizli ancak temel bir boyutu olduğu*nu gösterir. Zira, kendi yaşama sanatını empoze etmek, aynı zamanda, temel sermaye dağılımından ziyade bireylerin eğilimlerine kök salmış görünen toplumsal uzay ayrımları yaparak, eşitsizliği meşrulaştıran dünya görüşleri ilkelerini empoze etmektir. Sınıfları özellikle ekonomik alana, üretim ilişkileri içindeki konumlarına göre tanımlayan Marksist teoriye karşı, Bourdieu, sınıfların toplumsal uzayda paylaşılan konum içinde ve tüketim alanında gerçekleşen paylaşılan eğilimler bağlamında ortaya çıktıklarını öne sürer: "Kaçınılmaz olarak bireyler ve grupların pratikleri içinde yer alan *temsiller* onların sosyal gerçekliklerinin en önemli kısmıdır. Bir sınıf kendi varlığına göre olduğu kadar *algılanan varlığı*na göre de tanımlanır" (Bourdieu, 1979/1984: 564). Toplumsal sınıflamalar sınıfların temel inşasına girdikleri ölçüde sembolik egemenlik araçlarıdırlar ve onlar (her biri gerçekliğin temsilini koruyarak veya değiştirerek, gerçekliği koruma veya değiştirme gücüne komuta eden sınıflama şemaları üzerinde kontrol sağlamaya çalışan) sınıflar (ve sınıfsal kesimler) arasında yaşanan mücadelenin temel bir payandasını oluştururlar (Bourdieu, 1985).

Düşünümsellik buyruğu

Kolektif temsiller böylece toplumsal olduğu kadar siyasal işlevler de yüklenirler: Emile Durkheim'ın öne sürdüğü gibi, sınıflama sistemleri, toplumun "mantıksal bütünlüğü"ne fırsat sağlamanın yanı sıra, egemenliği sağlamaya ve doğallaştırmaya hizmet ederler. Bu süreç entelektüelleri otorite-toplumsal-dünya-görüşlerinin profesyonel üreticileri olarak sembolik güç

oyunlarının merkezine yerleştirir ve konumları onların stratejilerine ve vatandaşlık misyonlarına özel dikkat göstermeyi gerektirir.

Bourdieu için, entelektüeller sosyolojisi, diğerleri arasında özel bir alan değil, sosyolojik yöntemin vazgeçilmez bir parçasıdır. Sağlam bir toplum bilimi oluşturmak için, sosyologları hangi kısıtlamaların etkilediğini ve onların "egemen sınıfın tâbi kesiminin üyeleri" ve "entelektüel hayat"ın katılımcıları olarak elde etmeye çalıştıkları özel çıkarlarının ürettikleri bilgiyi nasıl etkilediğini bilmemiz gerekir. Bu, Bourdieu'nün sosyal teorisinin tek en ayırt edici özelliği olan *refleksivite*ye ısrarlı vurgusunu yansıtır.[9] Refleksivite, sosyoloğun, inceleme nesnesinin inşasına üç faktör aracılığıyla giren çarpıtmaları daha iyi kontrol edebilmek için, sosyal bilimin araçlarını sürekli gözden geçirmesi gerektiğini anlatır. İlk ve en açık faktör araştırmacının kişisel kimliğidir: Cinsiyeti, sınıfı, milliyeti, etnik yapısı vb. Onun entelektüel alan içindeki yeri, toplumsal uzaydan büyük ölçüde ayrı, ikinci faktördür: Bu faktör, araştırmacının devraldığı kavramlar, yöntemler ve sorunsalları eleştirel olarak açımlamak kadar, disipliner ve kurumsal bağlılıklarla uygulanan sansürler karşısında da dikkatli olmayı gerektirir.

Ancak Bourdieu'ye göre en sinsi önyargı kaynağı, toplumu araştırmak için sosyoloğun, zorunlu olarak, toplumsal dünyayı, (toplumsal faillerde olduğu gibi) gerçek zaman ve mekânda başarılabilecek pratik bir ödevler ağından ziyade, yorum gerektiren çözülmesi gereken bir bulmaca olarak (yanlış)-yorumlamasına yol açan salt düşünsel veya skolastik bir tavrı benimsemesidir. Bu "skolastik yanılgı", pratiğin durumsal, adaptasyona yönelik, "muğlak mantığı"nı soyut bir düşünsel rasyonelleştirme mantığıyla birleştirerek yanlış-sunmaya yol açar. Bourdieu,

---

9 Bu ısrarlı vurgunun paradigmatik (ve dramatik) bir örneği Bourdieu'nün College de France'daki bir açılış dersidir. Bu "Ders Üzerine Ders"te, yeni takdis edilmiş profesör "yeni ustanın otoriteden konuşma otoritesine sahip olduğu atanma edimi"ni sosyolojinin –varsaydığı– şu temel özelliğini açıklamak için kullanır: "Bu bilimin formüle ettiği her önerme onu üreten özneye uygulanabilir ve uygulanmalıdır" (Bourdieu, 1982/1991: 8).

Paskalca Düşünceler'de (1997a), bu "skolastik temayül"ün sadece epistemoloji konularında değil, estetik ve etikte de acı hataların kaynağını oluşturduğunu öne sürer. "Tarafsız gözlemci" bakış açısını üstlenmek, dünya içine dalmaktan ziyade kendini onun üstünde konumlandırmak, (terimin her iki anlamında) onunla uğraşmak gibi temayüller, bilgi, güzellik ve ahlâk anlayışlarımızda birbirini pekiştiren sistematik çarpıtmalar yaratır ve benzer skolastik tutumu paylaşan bu anlayışlar üretildiği ve tüketildiği sürece her zaman onların farkına varılmama ihtimali yüksektir.

Bourdieu'nün savunduğu bu *epistemik düşünümsellik* bazı postmodern yazarların göklere çıkardığı narsist düşünümsellik türüne tamamen karşıdır, zira analitik bakış analizcinin özel kişiliğine yeniden bakar. Bourdieu için hedef, kolayca epistemolojik ve siyasal nihilizmi göklere çıkararak bilimin temellerini zayıflatmak değil, bir toplum bilimi iddialarını güçlendirmektir. Bu tutum onun *Homo Academicus*'taki akademik alanın yapısı ve işleyişi üzerine açıklamasında çok nettir (Bourdieu, 1984/1988).

Homo Academicus düşünümsellik buyruğunun somut bir uygulamasıdır. Kitapta ilk olarak, sosyal bilimin yapıldığı evreni bilimsel olarak bilmenin mümkün olduğu, sosyoloğun rölativizm batağına saplanmadan da "nesnel bakış açısını nesnelleştirebileceği" ampirik yoldan kanıtlanmaya çalışılır. İkinci olarak Bourdieu, üniversitenin bir mücadeleler alanı, yani özel dinamiği ekonomik ve kültürel sermaye arasında –içinde yönetici sınıfın da yer aldığı– rekabeti yansıtan bir mücadeleler alanı olduğunu göstermek için, (daha genel bir alan içinde bir alt-alan olan) akademik alanı ana hatlarıyla ortaya koyar. Bu yüzden, güç "maddi açıdan egemen disiplinler", yani hukuk, tıp ve iş tarafında, ilke olarak "akademik sermaye"de, başka ifadeyle, konumlar ve maddi kaynaklar üzerindeki kontrolde kök salmışken, doğa ve insan bilimleriyle temellenen "maddi açıdan tâbi" disiplinler esasen "entelektüel sermayeye" yani emsaller tarafından değerlendirilen bilimsel kapasiteler ve başarılara dayanır. Bu düalist yapı içinde profesörlerin

konumları ve yörüngeleri, habitus aracılığıyla, sadece onların entelektüel ürünleri ve mesleki stratejilerini değil, siyasal eğilimlerini de belirler.

Bu gerçek, Mayıs 1968 öğrenci ayaklanmaları ve toplumsal krizinde, yani Bourdieu'nün teorisi için görünüşte en az cazip entropik bir bağlamda tamamen görünür hale gelmiştir. Ancak o, farklı *homo academicus gallicus** mensuplarının davranışları ve eğilimlerinin en fazla öngörülebilir biçimde ortaya çıktıkları bir andı. Bourdieu, bir öğrenciler kuşağı ve profesörler tarafından yaşanan, üniversitenin artık beklentileri karşılayamamasıyla sonuçlanan, bir "yapısal sınıfsal düşüşün" ve kolektif intibaksızlığın akademik alandan kültürel alana ve oradan siyasal alana aniden sıçrayan bir dizi yerel anlaşmazlığı nasıl tetiklediğini gösterir. "Öznel beklentiler ve nesnel fırsatlar döngüsündeki kopuş", farklı aktörleri, gelişme çizgisinin eşzamanlı olduğu düşüncesi içinde, eğilim yakınlıklarına yöneltti ve farklı alanlardaki konum benzerliklerine dayalı benzer sistemi yıkma stratejileri izlemeye itti. Burada, sınıf ve beğeni araştırmalarında yeniden-üretimi açıklamaya hizmet eden benzer kavramsal bir çerçevenin kopuş ve dönüşüm durumlarını açıklamakta nasıl kullanılabileceğini görürüz.[10]

Bilim, siyaset ve entelektüellerin vatandaşlık görevi

Bourdieu, entelektüellerin bir başka nedenle de sosyolojik mikroskop altına alınması gerektiğini vurgular. Elit okullarının toplumsal hiyerarşiyi meşrulaştırma aracı olarak kilisenin yerini aldığı gelişmiş toplumlarda, yöneticiler kararları ve politikalarını meşrulaştırmak için sürekli olarak akla ve bilime başvu-

---

(*) *Fransız Akademik Çevreleri*. (Bourdieu, P. ve Loïc J.D. Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (çeviren: Nazlı Ökten), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 36, dipnot – ç.n.

10 *Homo Academicus*'un kapanış bölümünde ima edilen "sembolik devrim" teorisi, tam olarak, hem modern edebiyat kurumunun tarihsel icadıyla ilişkili bir açıklamayı, hem de karizmatik "deha" kavramını açıklayarak bu kavramı literatürden atmaya çalışan sosyolojik bir entelektüel icatlar teorisi içeren *Sanatın Kuralları*'nda (1992/1997) geliştirilmiştir.

rurlar –ve bu özellikle sosyal bilim ve branşları, kanaat anketleri, piyasa araştırmaları ve reklamcılık için doğrudur. Entelektüeller aklın bu şekilde yanlış kullanımlarına karşı çıkmak zorundadırlar, zira onlar tarihsel bir görev devralmışlardır: "Evrenselin birliği"ni sağlamak (Bourdieu, 1989b).

Bourdieu, Aydınlanmadan Dreyfus olayına entelektüelin toplumsal kökeni üzerine bir analizden hareketle, onun *istikrarsız ancak zorunlu bir özerklik ve katılım*dan ibaret, "paradoks içinde, iki boyutlu bir varlık" olduğunu öne sürer: Entelektüel, düşünce alanının ekonomik ve siyasal güçlerden özerkleşmesini kesin olarak onaylayan özel bir otoriteye yatırım yapar; kendi özel otoritesini siyasal tartışmalara yatırarak toplumun hizmetine sunar. Pozitivizm ve eleştirel teorinin iddialarının aksine, bilimin özerkliği ve bilim insanının değer-bağlılığı birbirinin antitezi değil tamamlayıcısıdır; ilki ikincisinin gerekli koşuludur. Entelektüel, bilimsel ve sanatsal alanlardaki mücadeleleri kabul gördüğü için, yetkin olduğu konularda kamusal alana müdahale hakkı talep edebilir ve bu hakkı kullanabilir. Dahası, azami etki kazanması için bu katkıların kolektif bir biçim alması gerekir: Zira bilimsel özerklik, dış güçlerin sızmasına karşı tüm bilim insanlarının ortaklaşa hareketi dışında sağlanamaz.

Bourdieu'nün siyasal müdahaleleri tipik olarak dolaysız (veya saflaştırılmış) bir biçim kazanmıştır. Onun temel bilimsel çalışmalarında, sözgelimi okul meritokrasisi, beğeni duygusunun doğuştanlığı veya teknik rasyonalite biçimindeki mevcut toplumsal mitler ifşa edilerek ve resmi gerçeklik anlayışını gizleyen toplumsal olgular ve genel gelişme eğilimlerine ışık tutularak, kamusal tartışmalar tekrar tekrar genişletilmeye veya değiştirilmeye çalışmıştır. Bu araştırma biçimi onun *Dünyanın Sefaleti* adlı kitabında zirvesine çıkmıştır. Çağdaş Fransa'daki toplumsal acılar üzerine bu bin sayfalık araştırmanın ilân edilen hedefi, sadece özel bir toplumsal analiz türünün gücünü göstermek değildi. Araştırmanın amacı aynı zamanda siyasal alandaki sansürü deşmek ve parti liderleri ve siyasal karar mercilerine yeni eşitsizlik biçimlerini tanıtmak ve kolektif bir

ses getiren ve kolektif iddialar geliştiren araçlar yaratarak yoksulluğu göstermekti.[11]

Ancak yakın yıllarda Bourdieu siyasal alana doğrudan müdahale ihtiyacı duydu, çünkü o "(özellikle ekonomik alanda) eskiye dönüşü meşrulaştırmak için, ilerleme, akıl ve bilim örtüsü altında iddialar geliştiren ve böylece arkaizme destek çıkarak ilerici düşünce ve eylemi redde çalışan yeni bir muhafazakârlık türü"ne tanık olduğumuza inanıyordu. Onun gözlerinde, mevcut *yüzyılın sonu* yoğun toplumsal gerileme ihtimaline gebedir: "Günümüz Avrupa'sında insanlar kendi tarihlerinde bir dönüm noktasıyla karşı karşıyadırlar, çünkü toplumsal mücadelelerin, düşünsel ve siyasal kavgaların işçiler ve yurttaşlar için sağladığı birkaç yüzyıllık kazanımlar" –bütün yönetici düşünceler gibi– kendini ideolojinin sonu, tarihin kaçınılmaz son noktası olarak sunan "piyasa ideolojisinin yayılmasının doğrudan tehdidi altındadır".

Bourdieu, entelektüellerin tarihsel görevi konusundaki düşüncesine uygun olarak, işsizler, evsizler, göçmenler ve eşcinsellerin haklarını savunmak için, yeni oluşturulan gruplara kamusal meşruiyet ve sembolik güç kazandırmaya yardım ederek, bilimsel otoritesini "kurumsal olmayan sol"un farklı toplumsal hareketlerinin hizmetine sunar. Devlet müdahalesinin kaldırılması ve kamu mallarının özelleştirilmesi atılımına direnebilecek bir "Avrupa refah devleti" yaratılması konusunda Alman Bundensbank Başkanı ve "piyasaların yönetiminin başrahibi" Hans Tietmeyer'le ses getiren bir çatışmaya girdi. Bourdieu ayrıca, Uluslararası Yazarlar Parlamentosu'nun kuruluşuna katkıda bulunarak, aydınların Cezayir'de ve başka yerlerdeki zulme ve Batılı devletlerin önyargı ve ayrımcılığın sıradanlaşması karşısındaki hoşgörülü tutumlarına karşı çıktı.

11 Bu kitap yakın tarihte hiçbir sosyal bilim çalışmasına nasip olmayan bir etki yaratmıştır: Kitap üç ayda yüz bin adet satmış ve aylarca çoksatanlar listesinin tepesinde yer almıştır. Çalışma siyasal çevrelerde ve benzer şekilde popüler dergilerde kapsamlı olarak tartışılmıştır (muhafazakâr Başbakan Balladur kabine üyelerinin okuması için kitabı resmî olarak ısmarlamıştır). Hatta sahneye uyarlanmış; öğretmenler, sosyal hizmet uzmanları ve sokaktaki eylemciler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır.

Pierre Bourdieu ulusaşırı ölçekte fikrî alışveriş ve hareketlilik kurumlarının yaratılması için büyük çaba harcadı. 1989'da, ulusal sansürü önlemek, sanat, insanbilimleri ve sosyal bilimler alanlarındaki yenilikçi ve yoğun çalışmaların kıtada dolaşımını sağlamak için *Liber: Kitaplara Avrupalı Bakış* isimli, dokuz ayrı Avrupa ülkesinde ve farklı dillerde aynı anda yayımlanan üç aylık bir dergi kurdu. Aralık 1995'te Fransız refah devletinin küçültülmesine karşı protestonun ardından araştırmacılar, sanatçılar, emekçiler, gazeteciler ve (farklı ülkelerdeki branşlardan) ortodoks olmayan sol militanları biraraya getiren kolektif bir "Sağduyu Cephesi"ni kurdu. 1997'de, acil sivil çıkarla ilgili geniş bir izleyiciye ulaşmayı amaçlayan kısa kitapların yayımlandığı bir yayınevi, Editions Liber'i kurdu – ilk kitap, Bourdieu'nün gazeteciliğin siyasal ve ekonomik güce gönüllü itaatini analiz eden çoksatan kitabı *Televizyon Üzerine* idi.[12]

Bourdieu mesai arkadaşları, bilim insanları sendikacılar, farklı çizgilerden sosyal eylemcilerin ön saflarındaki çoğu müdahalesinde ve Fransa, Almanya, İtalya ve Yunanistan'daki temel günlük ve haftalık yayımlardaki editör yazılarında ve ayrıca görünüşte bilimsel çalışmalarında, inatla tek bir amacın peşinden koştu: Akıl adına gücün kötüye kullanımını engellemek ve sembolik egemenliğe karşı direnme araçlarını yaymak. Sosyal bilim siyasal hedefler ve ahlâki standartlar ortaya koyamasa bile, Durkheim'ın umut ettiği gibi, kolektif eylemi yönlendirmeye, adalet ve özgürlüğün kurumlaşmasını sağlamaya uygun "gerçekçi ütopyalar" geliştirmeye katkıda bulunabilir ve bulunmalıdır. Böylece, Bourdieu'nün sosyolojisinin nihai amacı, yaklaşan binyıla uygun yeni, özeleştirel bir *Aufklärung*'un filizlenmesine yardımcı olmaktan başka bir şey değildir.

ÇEVİREN *Ümit Tatlıcan*

---

12 Bourdieu teorilerini, ayrıca, yaygın bir eğitimli kamuoyunun daha kolay ulaşabilmesi için, dersler ve konuşmaları içeren bazı derlemelerde ve özellikle *Sosyoloji Sorgulanıyor, Başka Dünyalar* ve *Pratik Nedenler*'de (Bourdieu, 1980/1993, 1987/1991, 1994/1998) biraraya getirmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Bourdieu, P. (1958/1962), *The Algerians*, Boston: Beacon Press.

Bourdieu, P. (Darbel, J: P. Rivet ve C. Seibel ile) (1963), *Travail et Travaielleurs en Alégerie*, Paris ve den Haag: Mouton.

Bourdieu, P. (Abdelmalek Sayad ile) (1964), *Le Déracinement. La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie*, Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (Jean Claude Passeron ile) (1964/1979), *The Inheritors: Students and their Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (Jean-Claude Passeron ve Jean-Claude Chamboredon ile) (1968/1991), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, New York ve Berlin: Aldine de Gruyter.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1976/1977), *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Action*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1979/1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge.

Bourdieu P. (Jean-Claude Passeron ile) (1980/1990), *Reproduction in Education, Culture and, Society*, Londra: Sage.

Bourdieu, P. (1980/1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1980/1993), *Sociology in Question*, çev. Richard Nice. Londra ve Newbury Park: Sage.

Bourdieu, P. (1982/1991), *Leçon sur la leçon*, Paris: Editions de Minuit, (kapanış bölümü yeniden basılmıştır – 1987/1991).

Bourdieu, P. (1984/1988), *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. "Social space and the genesis of groups", *Theory and Society* 14 (6) (Kasım 1985), s. 723-744.

Bourdieu, P. (1986), "The forms of capital", (ed.) J.G. Richardson *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press, s. 241-258.

Bourdieu, P. (1987/1991), *In Other Words: Essay towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1989/1997), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. "Social space and symbolic power", *Sociological Theory* 7 (11), (Haziran 1989a), 18-26.

Bourdieu, P. "The corporatism of the universal: the roles of intellectuals in the modern world", *Telos* 81 (Sonbahar 1989b), 99-110.

Bourdieu, P. (1990), *Language and the Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1992/1997), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Artistic Field*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L.J.D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1993), *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press; New York: Columbia of University Press.

Bourdieu, P. (1993/1998), *vd.*, *The Poverty of Society: A Study in Social Suffering*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. "The scholastic point of view", *Cultural Anthropology* 5 (4) (Kasım 1994), 380-391.

Bourdieu, P. (1994/1998), *Practical Reasons: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1995), "A Japanese reading of distinction", *Poetics*.

Bourdieu, P. (1997b), *Méditations Pascaliennes*, Paris: Editions du Seuil.

Bourdieu, P. (1997b), *Sur la Télévision*, Paris: Editions Liber.

Bourdieu, P. (1998), *Contre-feux: Propos Politiques sur le Capitalisme Sauvage*, Paris: Editions Liber/Raisons d'agir.

Ek Okumalar

L. Bolstanski (1987 [1982]), *The Making of a Class: "Cadres" in French Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

A. Boschetti (1988 [1985]), *The Intellectual Enterprise: Sartre and "Les temps modernes"*, Evanston: Northwestern University Press.

P. Bourdieu ve L. (1992), Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

R. Brubaker (1985), "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society* 14, 723-744.

P. Champagne (1990), *Faire l'opinion: le nouvel espace politique*, Paris: Editions de Minuit.

G. Eyal, I Szelenyi ve E. Townsley (1998), *Making Capitalism without Capitalists* (Londra: Verso.

J. Jurt, (1995), *Das Literarische Feld. Das Konsept Pierre Bourdieu in Theorie und Praxis*, Darmstadt, Wissenchaftsliche Buchgesellschaft.

R. Schusterman (ed.) 1997, *Philosophers on Pierre Bourdieu*, Oxford: Basil Blackwell.

J.B. Thompson (1984), "Symbolic Violence: Language and Power in the Sociology of Pierrre Bourdieu", *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

L. Wacquant (1993), "On the Tracks on Symbolic Power: Prefatory Notes to Bourdieu"s *State Nobility, Theory, Culture and Society*, 10, 1-17.

BOURDIEU SOSYOLOJİSİNİN ANA HATLARI*

CRAIG CALHOUN

Durkheim'dan bu yana en etkili ve en özgün Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, önde gelen bir kuramcı ve oldukça farklı genel ilgiler ve özel tarza sahip bir ampirik araştırmacıdır. O, Cezayir'deki emek piyasalarını, Kabil köylülerinde takvim ve ev sembolizmini, doğduğu Bèarne bölgesindeki evlilik kalıplarını, bir sanat biçimi ve hobi olarak fotoğrafçılığı, müze ziyaretçileri ve beğeni kalıplarını, modern üniversiteleri, edebiyatın bağımsız bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışını ve modern toplumlarda zenginlik ortasındaki acı ve yoksulluğun kaynaklarını analiz etmiştir. Bourdieu, teori ve araştırmanın sosyolojik girişimin ayrılmaz ikilisi olduğunu savunur ve onları birbirinden ayırmaya karşı çıkar. Asla kendi bakış açısını özet bir biçimde sunacak tamamen soyut teorik bir elkitabı yazmamıştır. Bununla beraber yazma sürecinde temel önemde bir dizi farklı tema ve kavram geliştirmiştir. Bu yazıda onlara odaklanacağız.

(*) "Pierre Bourdieu", Craig Calhoun, *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, (ed.) George Ritzer, 2000, s. 705-726. (© Bu makalenin yayım hakkı Blackwell Publishing'ten alınmıştır.)

Oyunları ciddiye almak

Eski bir rugby oyuncusu olan Bourdieu kendi sosyal hayat anlayışını aktarmak için oyunlar metaforuna başvurur. Ancak Bourdieu "oyun"la salt oyalayıcı şeyleri veya eğlenceleri değil, daha ziyade ciddi bir atletin oyun anlayışını kasteder. O, kendini oyuna kaptırmayı, (bir an için bile olsa) ödül kazanmak için başkalarıyla ve kendi sınırlarımızla mücadeleyi ve yoğun rekabeti kasteder. Bize, her ne kadar bireysel olarak mücadele etsek de, kendimizi akışına kaptırdığımız daha büyük bir şeyin –sadece takımın değil aynı zamanda oyunun– bir parçası olduğumuzun sürekli farkında olmamız gerektiğini hatırlatır. Amerikan futbolundaki gibi hızlı koşma, rakibi aşma, tekmeleme ve onu durdurmayı gerektiren, ancak daha sürekli hareket içeren, bir ölçüde futbola benzeyen rugbynin dünyanın fiziksel olarak en yoğun oyunlarından biri olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bourdieu oyundan konuşurken gerçekte kendini anlatmaktadır.

Bourdieu'ye göre, sosyal hayat, ödüllerin daha büyük olması dışında, bir oyuna benzer. Sosyal hayat sadece bir mücadele alanı değildir, sürekli doğaçlamayı gerektirir. Hiçbir oyun basitçe onu tanımlayan kurallar kavranarak anlaşılamaz. Oyun sadece kurallara uymayı değil, bir oyun "anlayış"ına, oyunun nasıl oynanması gerektiği anlayışına[1] da sahip olmayı gerektirir. Bu toplumsal bir anlayıştır, zira oyuncunun rakibin (ve bazı durumlarda takım arkadaşlarının) oyununu dikkatle izlemesini ve gereken zamanda uygun tepkiyi verebilmesini gerektirir. İyi bir rugby, futbol yahut basketbol oyuncusu, bir bütün olarak alanın sürekli farkındadır ve takım arkadaşlarının hamlelerini önceden sezer; ne zaman pas atılacağını, ne zaman mola verilmesi gerektiğini bilir. İyi bir basketbol oyuncusu sadece atış yapabilen biri değil, ne zaman atış yapılması gerektiğini de bilen biridir.

Oyunlar stratejiktir. Her mücadeleye ve her mücadele anına özel, muhtemel farklı yaklaşımlar vardır. İyi bir stratejiyi neyin

1 Bourdieu'nün bir eylem açıklaması olarak kural-izlemenin sınırlarını açıklaması ve bu açıklamanın Wittgenstein'la ilişkisi için bkz. Taylor, 1993.

oluşturduğunu, şüphesiz, oyunun kuralları kadar, kişinin rakibinin güçlü ve zayıf yanlarını değerlendirebilmesi de belirler. Özgünlük veya ilham gücü sonucun belirlenmesinde etkili birçok faktörden sadece biridir.

Bir tenis oyuncusu ne kadar iyi oynarsa oynasın, skor basit, bilinçli bir kararın sonucu değil, birçok faktörün karmaşık bir ürünüdür. Gerçekte oyun basit bilinçli bir karar olduğunda oyuncu zaten çok geç kalmıştır. Tenis oyuncusu kendi servis atışının gücü konusunda fiziksel, bedensel bir duyguya ve (genellikle kelimelerle ifade etmese de) rakibinin karşı atışları hakkında bilgiye sahiptir; düşünce ve bedensel eylem birbirinden keskin çizgilerle ayrılamaz. Ayrıca oyuna daha az veya daha sıkı asılma, riskli veya temkinli oynama, kendi fiziksel gücü ve hızını ayarlama veya rakibinin güçlü karşı vuruşlarını savuşturacak uygun açılar veya kısa şutları gözleme eğilimindedir. Bu bir ölçüde yılların deneyiminin, bir ölçüde profesyonel ve disiplinli çalışmanın sonucudur. Hatta antrenör, oyuncunun oyununun güçlü ve zayıf yanlarını analiz etmek için teoriye başvurabilir; örneğin, oyuncuyu fileye daha yakın durmaya, atış çizgisinde daha az oyalanmaya teşvik edebilir. Bu teşvik uzun vadeli, genel tavsiye biçiminde veya aksine özellikle oyuncunun o gün karşılaşacağı rakibe yönelik olabilir. Ancak oyuncunun iki hareketi de teorik kurallara indirgenemeyecek davranışlardır. Bunlar doğaçlama gerektiren hareketlerdir. Bu hareketler bazen ilham dolu sürprizler, bazen de feci hatalardır. Ancak iyi bir oyuncu için, bunlar aynı zamanda oldukça tutarlı bir oyun stilinin cisimleşmeleridir. Bu, Bourdieu'nün "habitus" olarak tanımladığı şeydir: Yani bir oyundaki her oyuncunun bir sonraki hareketi, bir sonraki oyunu, bir sonraki vuruşu sezgileriyle kavrama kapasitesi.

Genetik potansiyelimiz daha yüksek veya daha düşük olabilse de, bir habitusla doğmayız. Kelimenin de çağrıştırdığı üzere, habitus alışkanlık gibi tekrarlar sonucunda edindiğimiz, sadece zihnimizle değil bedenimizle de tanıdığımız bir şeydir. Profesyonel bir basketbol oyuncusu sahaya adımını atmadan önce pek çok serbest atış yapar. Bu atışların bir bölümü, oyunun

baskısı ve risklerinden uzak bir ortamda, oyuncunun teknik becerilerini geliştirmek için planlanmış antrenmanlarda yapılır. Ancak oyuncunun pratik deneyimi –ve bilgisi– gerçek maçta, kalabalıkların önünde, zafer umudu ve takım arkadaşlarını hayal kırıklığına uğratma korkusu içinde sergilenir. Atışlarda kendinden emin bir rahatlığın ve stattaki gürültüler ve tezahüratlardan etkilenmeme yeteneğinin gelişip gelişmemesi onun önceki deneyimleriyle ilgili bir husustur. Bu yetenek, oyuncunun habitusunun bir parçasıdır. Mükemmel ve vasat bir atlet arasındaki fark, çoğu kez, sadece fiziksel yetenekleri değil, aynı zamanda güven, konsantrasyon ve uygun fırsatlar yaratma yeteneğini de gerektiren biraraya getirilmesi zor bir karışımı içerir.

Bourdieu'ye göre, büyüklüğü tanımlayan güven büyük ölçüde öğrenilir. O daha önceki bin oyunda öğrenilir. Oyun sahalarında, liseler veya üniversitelerde, basketbol oyuncuları Michael Jordan olduklarını hayal ederler –ancak aslında bir Jordan olmadıklarını da öğrenirler. Yeterince yükseğe sıçrayamaz veya onun gibi süzülemezler; çoğu kez sürpriz bir biçimde potaya giren rastgele atışları çoğunlukla isabetsizdir. Bourdieu'nün vurguladığı en önemli noktalardan biri, mükemmel olma mücadelesiyle ilgili deneyimlerimizin bize toplumdaki eşitsizliği kabul etmeyi öğrettiğidir. Biz "mantıken" neyi bekleyebileceğimizi öğrenir ve habitusumuza katarız. Örneğin, bir tenis oyuncusu olmak hoşuma gider, ancak öyle biri olmadığımı kabul ederim. Daha temelde, tenise sadece bir eğlence olarak bakmaya başlarım. Hoşça vakit geçirmek için, kimi zaman da agresif oynarım, ancak tenisi ciddi kazançlar için oynamam. Daha ciddi olarak oynadığım oyunlar, daha iyi oynadığımı öğrendiğim oyunlar, yani toplardan çok kelimeleri içeren, daha hızlı düşünme ve daha az ayak hareketi gerektiren oyunlardır. Bu oyunları daha büyük ödüller için oynarım: Kazancım, kariyer duygum, işimle diğer insanlara bir katkıda bulunduğum inancı. Ayrıca çoğumuz için, iyi olsak da olmasak da oynadığımız, bizim için daha büyük önem taşıyan oyunlar vardır; aşk ve evlilik, çocuk yetiştirme ve çocuklarıma başarılı olmalarında yar-

dımcı olmaya çalışma, maddi servet elde etme veya dinsel kurtuluş arayışı. Oyuna bağlılığımızı sağlayan onun getireceği ödüllere sahip olma arzumuzdur. Fakat oyunları kendimiz icat etmeyiz. Onlar tarihin, toplumsal mücadelelerin ve daha önceki doğaçlamaların ve aşk yapma, aile kurma, çocuk yetiştirmenin doğru yolunu söyleme kapasitesine sahip güçlü aktörlerin dayatmalarının ürünleridir.

Bourdieu'ye göre, bir sosyal durum veya etkileşimi anlamak için aktörlerin hangi oyunu (veya oyunları) oynadıklarını sormak gerekir. Bu, büyük ölçüde modern hayatın farklı kurumsal alanlarını belirlemeye benzer –örneğin, eğitim, hukuk, aile. Bu oyunların getirisi nedir? Ödüller neyin kazanma veya kaybetme olarak alınacağını belirler. Örneğin, oyun edebiyat oyunu ve oyuncular şöhret ve ölümsüzlük (tanınmış büyük eserler külliyatı içinde tanımlanma) peşinde olabilir. Oyun iş dünyası olabilir ve oyuncular servet peşindedir. Siyaset olabilir ve oyuncular güç arayışı içindedir. Farklı oyunların ödülleri, ayrıca, oyuncuların alanı sınırlandırma ve alanın özerkliğini koruma yollarını da biçimlendirir. Önemli kitapların yazarları, aslında edebi şöhretlerini koruma kaygısıyla, alanlarını "salt gazetecilik"ten ayırmaya çalışırlar.

Bilim de bir oyundur, burada kısmen metaforik bir anlam vardır. Bilim stratejiktir. Onun da kazananları ve kaybedenleri vardır. Bilim, özel kaynak türlerine ve oyun kurallarına tâbidir. Ve bilimin, en belirgini hakikat olan kendine özgü ödülleri vardır. Bilim insanları basit bir özgeci hakikat arayışı içinde değillerdir. O bir çıkardır, çıkar*sızlık* değil. Gerçeğe –ve özellikle bilimsel olarak hakikat arayışına (örneğin, kutsal bir ilham beklemek yerine ampirik araştırmaya)– bağlılık bilim alanının tanımlayıcı bir özelliğidir. Ancak, bilimsel alanın katılımcıları gerçeği basitçe barışçı bir biçimde paylaşmaz, onun için mücadele ederler. Bu katılımcılar, örneğin, üniversiteler ve araştırma kurumlarında kimlerin çalışabileceğini, ulusal bilim kuruluşlarının hangi projeleri destekleyeceğini, en ünlü dergilerde hangi çalışmaların yayımlanacağını kontrol altına alarak gerçeği yönlendirmeye çalışırlar. Aynı zamanda rakip teoriler geliști-

rir, rakip kariyerler geliştirmeye çalışırlar. Bilim gerçeğe adanmış bir alan olarak işler, zira bilim oyunculara gerçek bilgiyi ortaya çıkartmaya ve aktarmaya güdüleyecek ödüller –zaferler– vaat eden örgütlü teşvikler sağlar. O, iyi araştırma yöntemlerini kullanmama veya bulguları aktarmayı reddetme durumunda örgütlü engeller sunar.

Her oyunun kuralları, oyuncuları ve onların davranış biçimlerini kısıtlar. Oyuncular genellikle bu kuralları sabit ve değişmez olarak görürler, gerçekte kurallar tarihsel olarak üretilmişlerdir. Bu, kuralların sürekli değişime uğradığı, hatta alanların mevcut organizasyonuna birçok yatırım yapıldığı anlamına gelir. Eylemler geliştirirken kendimizi içinde bulduğumuz ve önceki deneyimlerimizi biçimlendiren sosyal ve kültürel yapılara tepkiler veririz. Gerçekte sadece bu deneyimlerden bir şeyler öğrendiğimiz için böyle davranabiliriz, ancak öğrendiklerimizin çoğu mevcut kültürel pratiklere nasıl etkili bir biçimde uyum sağlayacağımızla ilgilidir. Bizi sadece dış sınırlar kısıtlamaz, başka deyişle, yapabileceğimizi düşündüğümüz şeylerin sınırlarını içselleştirerek kendimizi kısıtlarız. Bu sınırları basitçe ifade edemeyiz, bunun nedeni sınırların içimizde derinlerde yer almaları değil, aynı zamanda oyunun nasıl oynanması gerektiği konusundaki düşüncemizin bir parçası olmalarıdır. Diğer bir deyişle, onlar bizim oyunu iyi oynamamızı, fiilen eylemler geliştirmemizi ve oyunun ödüllerine bağlılığımızı sürdürmemizi mümkün kılan bilgilerin bir parçasıdır.

Kişi ve kariyer

Hiçbir kültür, entelektüelleri Fransa'daki kadar ödüllendirmez; hiçbir ülkede aydınlar benzer büyüklükte bir üne sahip değildir. Pierre Bourdieu meslek hayatında bu duruma sürekli içerlemiş ve doğruluğunu sorgulamış (ayrıca, bu fırsattan ve ayrıcalıktan yararlanmıştır). O, her konuda bir fikri olan ve TV kameralarınm peşinden koştuğu "eksiksiz aydınlar"ın meşruiyetini sorgulamıştır. O, bilimselliğin popüler müzikmiş gibi sunulmasıyla alay etmiş, "entelektüel hit gösteriler"in eleştirel bir

analizini yapmıştır. Bourdieu, üniversite atamaları ve araştırma enstitülerini kontrolleri altına geçiren akademik mandarinlerin sahip oldukları ve kullandıkları gücü eleştirmiştir. Fakat o da, kendi kuşağının en önemli ve kesinlikle en etkili ve en çok tanınan bir sosyal bilimcisi oldu. Popüler dergilere kapak, televizyon belgesellerine konu ve yeni hikâyelerin bir kahramanı oldu, kitapları çoksatanlar listesine çıktı ve akademik dünyada (bu alanın sadece belirli kısımlarında) egemen bir güç haline geldi. O bizzat entelektüel bir mandarine dönüştü. Fransa'daki en itibarlı akademik konuma, College de France'da bir kürsüye –aslında Durkheim'ın kurduğu sosyoloji kürsüsüne– sahip olan Bourdieu, önde gelen bir araştırma merkezinin başına geçti ve iki derginin editörlüğünü yaptı. Onun çalışmaları, çalışma arkadaşları ve asistanlardan oluşan küçük bir ordu tarafından desteklenmektedir.

Bourdieu bütün bunların ortasında yine de kendini hep yabancı biri olarak hissetti, paradoksal olsa da, bu konuda kendince sebepleri vardı. Paris, Fransız düşünce hayatı üzerinde New York, Boston, Chicago ve San Francisco karmasının etkisini fazlasıyla aşan bir güce sahipti. Paris "güç yapısı" elit kurumlardan aldıkları diplomalar ve belgeleri kibar, kentsel kültürel bir tarzla birleştiren insanların hâkimiyetindedir. Onların politika, gazetecilik ve üniversite çizgileri tam olarak örtüşür. Çok fazla yaratıcı birey, köken olarak yabancı olsa da, güç yapısı elit sınıfsal kökenlerden gelen Parislilerin hâkimiyetindedir. Onlar, çocuklukları oldukça seçkin okullarda geçtiği için birbirlerini hemen tanır, kolayca benimser ve yabancıları dışlarlar. 1950'li yılların ortasında yeni yetme Pierre Bourdieu böyle bir ortamda Parisli *büyük okulların* en seçkini Ecole Normale Supérieure'de (ENS) eğitime başladı.

Bourdieu'nün babası güneybatı Fransa Béarne bölgesinde küçük bir kasaba olan Deguin'de posta müdürüydü.[2] Burası,

2 Bourdieu ile ilgili biyografik kaynaklar sınırlıdır. Onun hayatıyla ilgili mevcut en iyi genel tartışma ve eser Swartz'a aittir (1997); ayrıca bkz. Robbins (1991) ve Jenkins (1992). Bourdieu'nün yakın çalışma arkadaşı Loïc Wacquant'ın farklı makaleleri faydalı yorumlar sağlar; özellikle Bourdieu'nün kendi katkıları için, bkz. Bourdieu ve Wacquant (1992). Fowler (1997) Bourdieu'yü kültür

kabaca Appalachia Dağları'mn Fransız bir örneğidir veya Idaho'nun uzak bir bölgesine benzer. Yöresel ağız güçlü ve özeldi; Béarnaise Fransız hükümetinin homojenleştirme çabalarına kuşaklar boyu direnmiştir. Zeki ve çok çalışkan biri olan Bourdieu, oldukça seçkin bir liseye (Lycée de Pau) ve daha sonra Paris'in en ünlü ortaöğretim kurumlarından biri olan Lycée Louis-le-Grand'a kabul edildi. Oradan 1951 yılında École Normale'e (ENS) geçti. ENS'ye kabul edilmek Fransa'nın aydın sınıfa üyeliğin bir teminatıydı. Öğrenciler kabul edildikleri andan itibaren kamu görevlisi olarak kabul ediliyor ve onlara –Bourdieu'nün sonraki deyimiyle– "devlet soylusu" olarak düşünmeleri öğretiliyordu. Yabancılar olarak başlayanların bir bölümü, özellikle yetenekleri vasat düzeyde olanlar zamanla onlara ayak uydurdular. Bourdieu öne geçti ve ayrıca sisteme karşı çıktı. ENS'den çağdaşları (düşünür ve edebiyat-bilimci, "yapı bozumculuğun" kurucusu) Jacques Derrida ve (düşünce tarihçisi ve kültür eleştirmeni, ölümünün üzerinden on yıl kadar geçmesine rağmen bu kuşağın önde gelen aydını) Michel Foucault da aynısını yaptı. Gerek Derrida gerek Bourdieu ENS'den en yüksek dereceyle mezun oldular ve ikisi de dünya çapında ün kazandı. Ancak ikisi de Parisli seçkin aydınlar için büyük ölçüde birer yabancı olarak kaldı. İkisi de hemen temel akademik konumlara seçilmedi. Derrida'nm önemli felsefe kürsülerinden birinde çalışması on yıllarca engellendi; o dünyanın en ünlü ve etkili bilginlerinden biri olduktan sonra bile ikincil konumlarda hocalık yaptı. Bourdieu sadece tesadüfî durumlar sayesinde daha fazla kurumsal kariyer yapabildi.

Bourdieu kariyerinin başlarında tanınmış bir sosyolog ve gazeteci Raymond Aron gibi güçlü kişiler tarafından desteklendiği için şanslıydı. Öte yandan, belki de daha önemlisi, geleneksel üniversite yapısının dışında sosyal bilimler için kurumsal bir temelin yaratılmasıydı. École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) daha eski bir kurumun dönüştürülmesiyle oluşturulmuştu. Bourdieu üniversite kariyerinde düzenli

teorisiyle ilişki içinde konumlandırır. Shusterman (1999) ve Calhoun vd.nin (1993) yazılarında Bourdieu'nün eserlerinin farklı yanları ele alınır.

resmî atama basamaklarından geçmedi –örneğin, asla bir *doktora tezi* yazmadı, profesörlüğün alışılagelen temeli olan bu özel daha yüksek dereceden geçmedi. Ayrıca Bourdieu, büyük ölçüde eski bir entelektüel düzeni (ve kendi gücünü) savunmaya odaklandığını ve çok az araştırmaya dayalı bilgi ürettiğini düşündüğü profesörler elitine güçlü eleştiriler yöneltti. Bourdieu, basitçe eski bilgileri edinmekle yetinmek yerine, kendini araştırmaya, yeni bilgiler kazanmaya adadı. Bu tutum, üniversite elitlerinden çoğunun muhtemel hoşnutsuzluğuyla karşılaştı, fakat EHESS'in varlığı Bourdieu'ye 1960'lı yıllarda alternatif bir araştırma merkezi ve yayın programı oluşturması için bir temel sağladı.

Fransız yüksek öğreniminin sorunları üzerine yazıları (özellikle Bourdieu ve Passeron, 1964) 1960'lı yıllardaki öğrenci protestolarını etkilese de, Bourdieu bu eylemlerin merkezinde yer almadı. Onun politikaya yaklaşımı daha ziyade yeni bilgiler üreterek müdahale etmek biçimindeydi: Bu tür bir müdahaleyle kurumların işleyiş biçimlerini gizemlerinden arındırmayı, ortak meşrulaştırmaların sınırlarını ve fırsatlar dağılımını liyakatten ziyade gücün nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarmayı umuyordu. Onun eğitim sistemiyle ilgili görüşleri kendini büyük ölçüde eğitime adamış birinin hayal kırıklığının bir yansımasıydı ve bu görüşlerde Paris'in okulda başarıyı öne çıkartan taşralı dar kafalılığından kurtulmasının payı büyüktü. Bourdieu, 1968 krizlerinin ortasında yazmaya başladığı yüksek öğrenim üzerine ünlü kitabı *Homo Academicus*'da açıkladığı gibi, ilâhi bir göreve inanan, sonradan kilisenin yozlaştığını fark eden birine benziyordu. "Üniversite kurumunun benim çalışmamda işgal ettiği bir ölçüde özel yer, şüphesiz, 'kendini adamış' birinin (dinsel bir fanatiğin), önceden belirlediği ve kendini adadığı değerler ve gerçeklerin yok olması karşısında, kendine zararlı bir öfkeye sığınmaktan ziyade, yaşadığı hayal kırıklığı üzerinde mantıklı bir kontrol sağlama ihtiyacının yarattığı özel bir güçle açıklanabilir" (Bourdieu, 1988: xxvi). Bu hayal kırıklığı yaşanmayabilir, aksine anlamaya ve bu anlama sayesinde olumlu bir değişime yol açabilirdi.

Eğitim kurumları Bourdieu'nün ilgi merkezini oluştursa da, onun hayal kırıklığı çok daha büyük ve eleştirel analizleri çok daha kapsamlıdır. Bütün modern kurumlar, kapitalist piyasa ve bizzat devlet dahil, verebileceklerinden fazlasını vaat etme eğilimindedir. Onlar, kendilerini halkın ortak iyiliği için çalışıyor gibi sunsalar da, gerçekte sosyal eşitsizlikleri yeniden-üretirler. Daha zengin, daha özgür bir yaşantı isteyenlere ilham kaynağı olur, fakat dayattıkları sınırlılıklar ve başvurdukları şiddetle onları hayal kırıklığına uğratırlar. Bununla beraber, moderniteye saldırmak, Bourdieu'nün uzak durmaya çalıştığı "kendine zararlı bir öfke"ye kapılmaktır. Aslında, ilerlemenin en iyi yolu kavramaktan, daha derin gerçeklere ulaşmaktan ve güç yapısının kendini gizemlileştirdiği pratiklerin meşruluğunu yıkmaktan geçer. Bu yolla, sundukları umutlara düşman olmadan, modernleşme, aydınlanma ve uygarlığın mitler ve aldatmalarına karşı çıkılabilir.

Bourdieu'nün bakış açısını ve yaklaşımını büyük ölçüde Cezayir'deki bilimsel çalışmaları şekillendirmiştir. O, Kabil köylü hayatını ve onların kendi hayat tarzlarını tehdit eden ve değiştiren yeni bir para ekonomisine katılımlarını araştırdı (Bourdieu ve Sayad, 1964). Bourdieu, modern ekonomi içinde çalışmayı seçenlerin ve "Fransız sömürgecilerin etnik-ulusal önyargıları nedeniyle tam bir proletere dönüşmeseler bile", kendilerini "alt sınıflar" içinde bulanların zor durumlarını araştırdı (Bourdieu vd., 1963; Bourdieu, 1972). Ve Bourdieu, alan araştırmaları sırasında Cezayir'deki bağımsızlık mücadelesinin Fransızlar tarafından zorla bastırıldığına tanık oldu. Cezayir'deki kanlı savaş, devletlerinin her zaman iddia ettiği özgürleşme ve uygarlık misyonuna ihanet ettiğini, kendini ilerleme adı altında meşrulaştıran sömürgeciliğin, kendi altında yatan çıplak şiddeti sergilediğini gören bir Fransız aydınlar kuşağı için biçimlendirici bir deneyimdi.

Bourdieu felsefe eğitimi almıştı, fakat o Cezayir'de kendi kendini eğitmiş bir etnografa dönüştü (Honneth, 1986: 39). O, Kabil toplumunu anlamaya çalışırken nesnel yapıların öznel anlam ve eylemle karşılıklı etkileşimi konusunda özel bir

perspektif geliştirdi. Bourdieu'nün alan araştırması deneyimi güçlüydü ve onun bilgiye yönelimini biçimlendirmeye katkıda bulundu. Bir etnograf olarak Bourdieu, bir başka sosyo-kültürel dünyaya girdi, yabancı bir dili konuşmayı öğrendi ve olanları araştırdığı dünyaya önemli açılardan büyük ölçüde yabancı kalarak anlamaya çalıştı. Bu, ona iç ve dış sosyal hayat perspektiflerini uzlaştırmanın önemini gösterdi. Kabil'e tamamen yabancı kalmak kesinlikle onu anlayamamaktır, etnograf onu doğru kavrayabilmek için hem kendisinin hem de görüşme yaptığı kişilerin algı kategorilerinden kopmak zorundadır. Onun işi ne kendi düşüncelerini dayatmak ne de basitçe araştırdığı insanların düşüncelerini aktarmaktır. Araştırmacı, filozof Bachelard'ın ifadesiyle, araştırmasının olgularını "ele geçirmek" zorundadır.

Bu tarz çalışmaların –Bourdieu'nün farkına vardığı– en temel güçlüklerinden biri, yerlilerin kendi eylemlerine ilişkin sözlü açıklamalarına ne kadar önem verileceği sorunudur. Antropolog bir yabancı olduğu ve haklarında bilgi sahibi olmadan araştırmaya başladığı için, yerliler olanları açıklamak zorundadırlar. Fakat bu açıklamaları basit gerçekler olarak kabul etmek hata olacaktır, yalan oldukları için değil, aksine kesinlikle, kültür içinde yaşayanların pratik becerilerine tamamen hâkim olmayan birine sunulabilecek bilgi sınırlı olduğu için (Bourdieu, 1977: 2). Araştırmacı dikkatli olmadığı takdirde ilgisini etrafındaki gerçek hayata değil, kendi bilgi kaynaklarının beyanlarına yoğunlaştıracaktır. "Antropologun kendi araştırma-nesnesiyle özel ilişkisi, onun gözlemi yapılan sistem içinde (seçilme veya bir oyuna katılma dışında) bir yere sahip olmadığı ve içinde kendine bir yer aramadığı gerçek toplumsal etkinlikler oyunu dışından bir gözlemci olarak konumu, pratiklerin –tüm toplumsal ilişkilerin iletişimsel ilişkilere ve daha kesin olarak işlemlerin kod çözümüne indirgendiği– yorumsamacı bir sunumuna yöneltti̇ği sürece, teorik bir çarpıtmanın özelliklerini içerir" (*a.g.y.*: 1). Bu tarz bir yaklaşım sosyal hayatı gerçekte olduğundan daha fazla bilişsel bir açık kurallar sorunu olarak alacak ve pratik etkinliğin bu açık kural-

ların belirleniminin ötesinde üretilme biçimlerini gözden kaçıracaktır.

Bu açıdan, Bourdieu antropolojik alan araştırmasını genelde sosyal araştırmanın paradigmatik düzeyi olarak almıştır. Birçok farklı yaşam biçimiyle yüzleşmek hem yabancı hem de iç perspektiflere ihtiyacı açığa çıkartır. Bourdieu, Cezayir'deki çalışmasının tamamlanmasının üzerinden çok geçmeden, geliştirdiği bu yöntemi kendi yerli bölgesi Béarne'de uygulayarak kendine meydan okur. Yapılacak iş, tavsiyelerde bulunarak ve bütün çalışmalarından örnekler sunarak başlamak ve pratik etkinliğin ayrıntılı bilgisini nesnel kalıpların daha soyut bilgisiyle biraraya getirmek ve ikisi arasında diyalektik ilişki kurarak, insanların kendi gündelik eylemlerini anlama biçimlerinden kopmaya çalışmaktır. Bu gündelik açıklamalar her zaman içlerinde farklı türde ideolojik çalışmalar barındıran çarpıtmalar ve yanlış-tanımalar içerir. Bunun klasik örneği, çıkarsız ve iradi bir eylem olarak anlaşılan ve kesin hesaplılığa bağlı olmayan, aksine insanların –gerçekte kendilerini anlamalarına yardımcı olmaktan ziyade– daha stratejik amaçlarla gerçekleştirdikleri armağan verme olgusudur. Bourdieu'nün projesi insanların kullandıkları pratik stratejileri, bu stratejilerin onların (başkaları kadar kendilerine de) yaptıkları açıklamalarla ilişkilerini ve insanların kendi çıkarları peşinde koşarken yine de seçmedikleri ve hatta farkında bile olmayabilecekleri nesnel kalıpların yeniden-üretimine nasıl katkıda bulunduklarını açıklamaktı.

Bu proje Bourdieu'nün entelektüel bağlama, kapsamlı bir müdahalesiydi. 1950'li ve 1960'lı yıllardaki Fransız düşünce hayatı insan bilimlerinde güçlü ancak karşıt iki perspektif üretti: yapısalcılık ve varoluşçuluk. Bunlardan ilki tüm gerçekliğin altında yatan biçimsel kalıpları vurgulamaktaydı (burada geliştirilen fikirler sosyolojiye Durkheim ve Mauss aracılığıyla girdi). İkincisi, anlamın bireyin dünyada varolma deneyimine ve özellikle özerk eyleminin doğasına içkin olduğunu vurguluyordu. Dönemin Fransız düşünce hayatındaki en etkili ve en büyük iki kişisi (yapısalcı antropolog) Claude Lévi-Strauss ve (varoluş-

çu filozof) Jean-Paul Sartre'dı. Teorik ilgileri Lévi-Strauss'a daha yakın olsa da, Bourdieu ikisinin de tek taraflı olduğunu düşünüyordu. Varoluşçuluk öznel seçimin rolünü çok fazla abartırken, yapısalcılık failliği ihmal ediyordu. Bir anlamda, Bourdieu yapısalcılığa karşı bir iç mücadele başlattı: Bir yandan yapısalcılığın kavrayışları ve entelektüel yaklaşımını büyük ölçüde benimserken, öte yandan, stratejik pratikler içinde yer almaktan ziyade bir kurallara uyma meselesi olarak alarak, toplumsal hayatı oldukça bilişsel ve statik terimler içinde betimleme eğilimini reddetti.

Bourdieu, bir ölçüde benzer nedenlerle, kendi teorisini özetleyen soyut teorik bir elkitabı yazmamayı tercih etti. O, teorinin en iyi şekilde ampirik analizler içinde geliştirilebileceğini düşünüyor ve bunu pratik bir sorgulama olarak görüyordu. Bourdieu, önceden geliştirilen ve soyut bir teoriyi uygulamaktan ziyade, kendi özel teorik habitusunu birçok farklı çözümleyici soruna taşıdı ve bu problemleri ele alırken ayrıca kendi teorik kaynaklarını geliştirdi. Bu çalışma sırasında geliştirilen kavramlar analojilerle bir ortamdan başka bir ortama aktarılabilir ve farklı ortamlara uyarlanabilirdi.

Teori, genelde habitusa benzer biçimde, sabit bir kurallar seti olarak değil, karakteristik bir doğaçlama biçimi olarak hizmet eder (Brubaker, 1992). Bourdieu, felsefenin Fransız sosyal bilimi üzerindeki egemenliğiyle ilgili dolaylı bir eleştirisinde, sosyolojik bir projenin değerinin gerçek bir kanıtının –soyut sistemsel yapıda değil– onun ampirik bulguları içinde gösterilebileceğini savunuyordu.

Bourdieu Cezayir'den ayrıldıktan sonra Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde bir burs kazandı ve ardından Pennsylvania Üniversitesi'ne geçti; ABD'deyken, soyut sistem kurmaktan kaçınarak ampirik pratiğe dayalı bir teori biçimini tercih eden bir başka parlak (Amerikan) sosyolog Erving Goffman'la tanıştı. Goffman, Durkheim'ınki gibi, ahlâki düzenle ilgilenen, ancak bu ahlâki düzenin bireyler arasındaki kişisel ilişkiler içinde, eyleme stratejik yatırımlarla yeniden-üretilme biçimlerine odaklanan bir sosyoloji geliştirmeye başlamıştı. Goffman

(1959), örneğin bireyleri özerk veya aksine basitçe sosyal olarak inşa edilmiş varlıklar olarak ele almaktan ziyade, "benliğin gündelik hayatta sunuluşu"nu yazarak strateji unsurunu literatüre soktu.

Onun vurgusu Bourdieu'nünkine benzer: Basit kurala uyma unsurunun varlığından ziyade doğaçlama ve uyum unsurunun varlığını göstermek ve böylece aktörlerin toplumsal düzen içinde dinamik figürler olduklarını göstermek. Bourdieu'nün gözde metaforu oyunlarken, Goffman'ınki dramadır, ancak ikisi de oyuncunun daha iyi veya daha kötü oynayabileceği ve bireylerin, kendi yaşantılarında yeni ve farklı şeyler yapmaya çalıştıklarında bile, hemen her zaman toplumsal düzeni yeniden-üretme eğiliminde oldukları bir performans olarak sosyal hayat düşüncesini paylaşıyordu.

Goffman, Bourdieu'yü Pennsylvania Üniversitesi'nde kalması için teşvik etti, fakat o ABD'de kalırsa yaratmak istediği eleştirel sosyoloji biçimini geliştiremeyeceğini düşünüyordu.[3] Aslında onun yapmak istediği şey, ABD'den ziyade Fransız toplumunu eleştirmek, eleştirel mesafeyi korurken içerdeki bilgiden yararlanmaktı. Bu bir meydan okuma olarak ortaya çıkabilirdi, ancak bu meydan okuma bizzat teorik bir kavrayış kaynağıydı: "İçinde bulunduğumuz sosyal dünyayı araştırırken, hepsi pratik bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki farkla ilgili, bilhassa öncelikle iç deneyimden *koparken*, ardından bu kopma sayesinde ulaşılan bilgiyi yeniden inşada karşılaşılan özel güçlüklerle ilişkili bazı temel epistemolojik problemlerle, deyim yerindeyse, *dramatize* bir biçimde yüzleşmek zorundayız" (Bourdieu, 1988a: 1).

Fransa'ya dönen Bourdieu, Raymond Aron'un başkanlığındaki Avrupa Tarihsel Sosyoloji Merkezi'nde çalışmaya başladı. Aron, Bourdieu'nün en önemli ilk destekçisiydi ve onu araştırma merkezine müdür yardımcısı olarak atadı. Onlar, başlangıçtaki karşılıklı saygıya rağmen asla yakın çalışma arkadaşı olmadılar ve Bourdieu'nün Fransız yüksek eğitimine eleştirileri art-

3 Bourdieu Fransa'ya döndükten sonra Goffman'ın çalışmalarını tanıtma ve kitaplarından çoğunun çevirilerini düzenleme sorumluluğunu üstlenmişti.

tıkça aralarındaki anlaşmazlıklar da arttı. Aron siyasal açıdan ılımlı muhafazakârdı, Bourdieu ise sol çizgideydi. Belki de daha önemlisi, Aron Fransız akademik çevresinin bir savunucusuydu, Bourdieu ise akademinin sınıfsal eşitsizliğin sürdürülmesindeki rolünü eleştiriyordu (Bourdieu ve Passeron, 1964).[4]

1968 öğrenci ayaklanmalarının ardından aralarında çatışmalar başladı. Aron, problemin öncelikle öğrencilerden kaynaklandığını düşünüyordu ve onların üniversite hayatına katılımlarını –genişletmek yerine– kısıtlamaya çalıştı. Bourdieu öğrencilere sıcak baksa da, onların oldukça saf bir iradecilik içinde olduklarını ve sınıfsal eşitsizliklerle ve bir kurum olarak üniversitenin yeniden-üretimini mümkün kılan derin yapılarla ilgilenmediklerini düşünüyordu (bkz. Bourdieu ve Passeron, 1970).[5] Bourdieu protestolarla ilgili çok az görüş açıkladı. Aron'dan ayrılmak için bu olayı bahane eden Bourdieu kendi Avrupa Sosyoloji Merkezi'ni kurdu ve ayrıca Luc Boltanski, Jean-Claude Passeron ve Monique de Saint Martin dahil önemli bir çalışma ekibini etrafına topladı.

Bu grup (ve yeni üyeler), birlikte dikkate değer birçok ampirik araştırma sürdürdü. Onlar Bourdieu'nün geliştirdiği perspektiften Fransız toplumsal hayatının birçok farklı yanını çözümlemekte yararlandılar. 1975'te Bourdieu ve çalışma arkadaşları yeni bir dergi kurdu: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Onlar bu dergide sadece ampirik konuları ele almayıp, yeni fikirler ve teoriler geliştirdiler, ayrıca bunları sınadılar. *Actes*, başka dillere çevrildi ve ayrıca diğer ülkelerdeki aynı ilgilere sahip araştırmacıların çalışmaları da bu dergide yayımlandı.

Bourdieu, merkezin kurulmasının hemen ardından sosyoloji yapma konusunda bir tür elkitabı yayımladı (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1968). Bu elkitabı, bir olgu-

---

4 Bu konuda Bourdieu kendi kuşağının en ünlü ve ayrıca Aron'un Merkezi'nin üyesi bir başka Fransız sosyolog Alain Touraine'le farklı görüşteydi. Touraine öğrenci ayaklanmasını bütün kalbiyle desteklese de, sosyolojisi çok daha iradeci bir kalıp sergiliyordu. Touraine de Aron'dan ayrıldı ve kendi araştırma merkezini kurdu (bkz. Colquhoun, 1986).

5 Kavramın klasik kökleri vardır ve Bourdieu kadar sosyolog Norbert Elias tarafından da yeniden canlandırılmıştır; Elias'ın kavramı için, bkz. Charter (1988).

lar derlemesi ve bir teoriler özetinden oluşmayıp, "toplumsal olguları ele geçirme" yönünde süregelen bir çaba olarak bir sosyoloji anlayışı sunması bakımından, tipik ders kitaplardan farklıydı. *Sosyoloji Zanaatı*, soyut bilgi kodlama girişimini bir yana bırakarak, öğrencilere sosyologların pratik becerileri ve entelektüel habituslarını kazandırmayı hedefliyordu. Bourdieu ayrıca kendi çalışma sanatını alışılmamış çeşitlilikte bir dizi kitap ve makalede uyguladı. Onun (Passeron'la ortak) *Yeniden-Üretim: Eğitim, Toplum ve Kültür* adlı çalışması ilk yayımlandığı dönemde İngilizce'de en çok tanınan eserdi. Bu kitap, eğitimin toplumsal eşitsizliğin yeniden-üretimine nasıl katkıda bulunduğuna ve araştırma konusunda bir çalışma tarzının kurulmasına katkı sağladı. Ancak teorik anlamda, Bourdieu'nün bu dönemde yazdığı en önemli, muhtemelen teorik açıdan tek önemli çalışma *Bir Pratik Teorisi Taslağı*'dır (1972/1977). O hemen hemen aynı dönemde Fransız kültür kalıpları üzerine en kalıcı çalışması olan *Ayrım*'ı (1979/1984) ve iki makaleler derlemesini yayımladı. Bu olağanüstü külliyat, Collège de France'daki sosyoloji kürsüsüne seçilmesini sağladı. O bundan sonra da olağanüstü üretken çalışmalarım sürdürdü. En önemli kitapları arasında *Dil ve Sembolik Güç* (1982/1991), *Homo Academicus* (1984/1988), *Devlet Soyluları* (1989/1995), *Martin Heidegger'in Siyasal Ontolojisi* (1988/1991), *Sanatın Kuralları* (1992/1996) ve *Dünyanın Sefaleti* (1993) vardır. O ayrıca bazı makaleler derlemesi yayımladı ve Bourdieu'nün sosyoloji konusundaki perspektifinin en iyi genel ifadeleri arasında Loïc Wacquant'la yaptığı önemli çalışması *Düşünümsel Bir Sosyolojiye Davet* (Bourdieu ve Wacquant, 1992) bulunmaktadır.

Özetle, kendi eğitim deneyimleri Bourdieu'ye olağanüstü kaynaklar –örneğin, felsefe tarihine hâkimiyet, çeşitli diller ve eleştiri ve tartışma becerileri– sağladı ve kendisini bir yıldız yapmaya yardımcı olan kurumlardan, deyim yerindeyse, yabancılaştırdı. Bu kaynaklar entelektüel yeteneklerle sınırlı değildi, aksine diploma ve benzeri belgeleri, bağlantıları ve sadece ünlü olmasını değil yeni kurumlar yaratmasını sağlayan oyun

duygusunu içeriyordu. Bu yabancılaşma Bourdieu'ye, statükoyu basitçe onaylamak yerine eleştirel bir yaklaşımın öncüsü olma motivasyonu sağladı.

Yanlış ikilikler

Bourdieu entelektüel çalışmalarının ardındaki temel güdülerden birini yanlış ikiliklere karşı çıkmak olarak açıklar (Bourdieu, 1988a). Batı düşüncesinin yaygın düalist bakış açısı oldukça yaygın bir zihin-beden karşıtlığı içinde ifade edilir. Bu karşıtlık ayrıca sosyal bilime özgü temel ikilikler, yani yapı/eylem, nesnel/öznel, teori/pratik karşıtlıkları biçimini kazanır. Gaston Bachelard ve diğer düşünürlerin bu düalist bakış açısına getirdikleri eleştirilerden yararlanan Bourdieu onu aşmaya çalışır (bkz. Vandenberghe'nin [1999] eleştirel tartışması). Ona göre, sadece her iki taraftan bakmak değil, onların ayrılmaz bir ilişki içinde olduklarını görmek de önemlidir. Görünüşte nesnel sabit yapılar yaratılmak ve yeniden-üretilmek zorundadır; görünüşte iradi öznel eylemler nesnel koşullar ve sınırlamalara tâbidir ve onlar tarafından biçimlendirilirler; teori pratiğe sabit bir kurallar setine göre yön vermek yerine, bilgi ve eylem birbirini sürekli olarak biçimlendirir. Bourdieu sosyolojiyi (sosyal hayatı tamamen dışsal ve nesnel olarak gören) sosyal fiziğin ve (toplumsal hayata öznel deneyimler aracılığıyla bakan) sosyal fenomenolojinin ötesine taşımaya çalışır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 7).

Teori-pratik karşıtlığını alırsak. Bu, Aristoteles'in felsefi yazılarına kadar uzanan antik, merkezî bir temadır. O bilmeyi, yapmanın, zihinsel etkinliği fiziksel etkinliğin karşısına koyar. Bu kavramlaştırma bazı sorunlar içerir. İlk olarak, burada pratik becerilerde örtük halde mevcut teorik olmayan bilgi türü göz ardı edilir. Suyun kaldırma kuvvetini, kas ve kemik hareketinin mekaniklerini ve hatta serbest stilde yüzmeyi kurbağalamadan daha hızlı kılan dinamikleri çok azımız biliriz, fakat yine de yüzebiliriz. Benzer bir anlamda, usta işçiler birçok farklı öğrenilmiş bilgiyi sergileyerek, ancak onları biçimsel olarak veya söz-

cüklerle ifade etmeden de çömlek ve dokuma üretimi (ve başka birçok şey) yapabilirler. Pratik bilgiyi bu ihmal, zihinsel işin bedensel emekten "daha iyi" olduğu değer yargısını yansıtır ve pekiştirir. Bu anlayış, aristokrat insanların zamanlarını felsefeyle geçirirken; köleler, halk tabakası ve kadınların daha ziyade maddi üretimle uğraştıkları antik Yunan'ın sınıfsal yapısında örtük olarak mevcuttur.

İkinci olarak, teori/pratik ikiliği pratiği teoriye uygulamanın bir kurala uyma biçimi olduğu düşüncesini pekiştirir. Bu düşüncenin arkasında, bedeni bir kukla gibi hareket ettiren, kukla ustası gibi iplerle kaslara hareket kazandıran (beyinden bir ölçüde bağımsız) bir zihin tasavvuru yatar. Bourdieu (birçok filozof, özellikle Wittgeinstein gibi) bunun yanıltıcı olduğunu öne sürer. Pratik işler yaparken her zaman kurallara uymak zorunda değiliz. Bilgisayarlardaki zihinsel işlem modelleri genelde kurallara göre işler, zaten bilgisayar programının tipik doğası buna dayanır. Ancak insan etkinliği bir sözel bilinç ve bilinçsiz beceriler karışımını gerektirir. Bir gömleğin düğmesini dikmek gibi "basit" bir iş, bir kurallar dizisine bilinçli olarak uymayı gerektirmez (isterseniz bunların nasıl yapılması gerektiğini ifade etmeye çalışın!); o daha ziyade disiplinli tekrarlarla öğrendiğimiz pratik bir etkinliktir. Onu sadece alışkanlığa dönüştüğünde çok iyi yapabiliriz. Aynısı, Bourdieu'ye göre, sadece fiziksel işler için değil, evleneceği eşi seçme veya armağan verme gibi çok daha karmaşık toplumsal işler için de söz konusudur. Bu şeyler hakkında kurallar *vardır*, ancak Bourdieu, Cezayir ve Fransa'daki dikkatli ampirik gözlemler ve çözümlemeleri temelinde, kuralların gerçekte olanları yeterince açıklamadığını görür. Kurallar hikâyenin sadece bir parçasıdır, onlar insanlar neyin arzulanır olduğunu tartıştıkları zamanlarda önem kazanırlar, pratik etkinlikleri insanları bu kuralların dışına çıkarak sürekli koşullara ayak uydurmaya zorlar. Ancak bu tespit bizi, evleneceği eş konusunda doğru bir seçim yapan insanların bu konularda kuralların bilgisinden yararlanmadıkları sonucuna ulaştırmamalıdır. İnsanlar mutluluk, ekonomik başarı, ebeveynlerin onayı gibi ko-

nularda potansiyel yargılarda bulunurlar. Ancak bu yargılar, sözgelimi, bir mühendisin bir köprünün daha fazla yapısal desteğe ihtiyaç duyabileceği şeklinde kararlar vermesine benzer biçimde, bilimsel teorilerden elde edilmez. Benzer şekilde Bourdieu, Kabil köylülerinin anlaşmazlıkları nasıl çözdüklerini açıklar: Onlar anlaşmazlıkları, resmî hukuk kurallarını katı bir biçimde uygulayarak değil, neyin adil veya onurlu olduğu konusunda kararlara vararak –paylaşılan kabuller temelinde, karşılıklı konuşarak– çözerler.

Pratiği ciddiye almak, üçüncü olarak, topluma ilgili aktörlerin gözlükleriyle bakmaya çalışmamız gerektiğini anlatır. Sosyal bilim tipik olarak genelleştirici bir bakışa dayanır. Bu, bilim insanlarının genellikle çözümledikleri toplumsal durumlara yabancı kalmalarıyla ve tarihsel olayların nasıl oluştuklarını görebilmeleriyle mümkündür. Bu tutum, bilim insanlarına bazı büyük avantajlar sağlar. Araştırmacılar, istedikleri gibi seçim yapabilme ihtimalleri ve eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları hakkında (Merton, 1936) somut toplumsal aktörlerden daha fazlasını bilebilirler. Ancak bilim insanları, tüm gerçek insanların davranışlarının altında yatan belirsizliği unutmamalıdırlar. Oyun benzetmesini anımsayın. Topu eline geçiren bir basketbol oyuncusu 25 adımdan atış yapma olasılıklarını bilimsel olarak çözümlemekle ilgilenmez. Burada oyuncuyu karşısındaki seçenekler –kime pas atabileceği, ne kadar sürenin kaldığı– kadar, kazanma arzusu ve bir kahraman olmak yerine utanç yaşama riski de ilgilendirir. Oyuncular farklı tepkiler sergileyeceklerdir. Fakat Bourdieu, onların sadece kurallara göre değil, stratejik olarak da hareket ettiklerini öne sürer. Onun ifadesiyle, "*kural* yerine *strateji*yi geçirmek, zamanı, zamanın ritmi, yönelimi, tekrarlanamazlığını yeniden devreye sokmaktır" (Bourdieu, 1977: 9). İyi bir oyuncu benzer şartlar altında her zaman 25 adımdan atış yapmak yerine, bazen çalım yapıp ardından pas atacak, bazen de basket yapmaya yönelecektir. Stratejiyi anlamanın anahtarı, sadece aktörün bir şeyi başarmak istemesi değil, aynı zamanda bunu belirsizlik koşulları altında yapmaya çalıştığıdır. Gelecek henüz ortaya çıkmamıştır, ayrıca aktör

toplumun bütününü göremez, bir oyuncu oyunu sadece onun içindeki özel konumundan görebilir.

Dördüncü olarak, geleneksel teori anlayışı bilgiyi dünyanın pasif kavranışı olarak sunar. Burada anlatılmak istenen şey, toplum veya kültürün arkasında zaten tam ve muhtemelen sürekli bir mantıksal düzenin bulunduğu ve sosyolog veya antropoloğun görevinin sadece bu mantıksal düzeni deşifre etmek olduğudur. Aksine Bourdieu'ye göre, bunun nedeni her kültürün eksik olması ve iç çelişkiler barındırması değildir. O nispeten yapılanmıştır, yüzde yüz değil. Sonuç olarak, sosyal bilimci, kültürü, basitçe insanların uydukları kurallar olarak değil, öğrenilen hiçbir kuralın tam uymadığı yerlerde insanların farklı eylemler geliştirebilmelerini mümkün kılan pratik eğilimler olarak sunmalıdır. Bunlar bir toplumda tekbiçimli olmayacak, aksine insanların ilgili toplumdaki farklı deneyimlerinin yerine göre değişecektir. Daha fazla kaynağa (sermayeye) sahip olanlar paylaşılan değerleri daha fazla gerçekleştirebilirler. Basit bir örnek verirsek, yıldız atletler lisedeki en çekici ve en popüler kızlarla buluşabilirler. Ancak onların davranışları ve fırsatlarını hemen herkesin saptığı kültürel kurallar olarak sunmak hata olacaktır. Ayrıca, lise kültürünün işleyişini kavramak için diğer insanların farklı toplumsal mevkilerini nasıl yaşadıklarını ve bu durumun onların kimin randevu alabileceği konusundaki düşüncelerini nasıl etkilediğini, neyi cazip olarak gördükleri vb.yi anlamamız gerekir. Göreceğimiz şey, basitçe bir kurallar sistemi değil, kaynaklar, pratik eğilimler ve stratejiler sistemidir. Böylece bilgimiz daha eleştirel olacaktır –daha geleneksel bir kültür kuramcısına göre lisedeki eşitsizliklerin daha fazla farkında olur, toplumsal cazibeyle ilgili geleneksel kuralların aslında nasıl bir ayrımcılık temeli olduklarını görebiliriz.

Bourdieu'nün yaklaşımı yapıya odaklanan bir sosyolojiye karşı eyleme odaklanan bir sosyoloji örneği değildir. Aksine Bourdieu, geçmişte sosyolojiyi sınırladığını düşündüğü bu ayrımı aşmaya çalışır. Onun çabası, bir "genetik yapısalcılık", yani yapısal analizin entelektüel kaynaklarını kullanan, ancak ya-

pılara onların eylemle üretilme ve yeniden-üretilme biçimleri temelinde yaklaşan bir sosyoloji geliştirmektir. Bourdieu zaten 1960'lı yıllardaki bazı çalışmalarında yeniden-üretimin dinamiklerini araştırmıştı, ancak onun geliştirdiği teorik yaklaşımın en etkili ifadesi 1972'de yayımlanan *Bir Pratik Teorisi Taslağı* ile gelir.

Bourdieu çalışmasına çoğu sosyal bilimcinin "eylem"den çok "yapı"yı öne çıkardığını vurgulayarak başlar, çünkü burada, "nesnel" sosyal bilimi gündelik "öznel" bakış açılarından ayıran şeyin toplumsal hayatın düzenli, tekrarlanan ve süregelen özellikleri olduğu vurgulanır. Her sosyolojiye giriş dersi öğrencisi kişisel ve bilimsel bakış açıları arasındaki, bireysel deneyimler veya seçimler ile bu deneyimler ve seçimlerde etkili olan toplumsal kalıplar arasındaki farkı öğrenir. Öğrencilere çoğu kez Emile Durkheim'ın (1895) toplumsal olgular şeyler olarak –başka deyişle, katı, nesnel gerçeklikler olarak– alınmalıdır özdeyişi öğretilir. Sosyal bilimin olguları, Durkheim'a göre, bireylere dışsaldır, onlardan daha uzun ömürlüdür ve bireyler üzerinde zorlayıcı bir güce sahiptir. Bourdieu'nün *Taslağı* yazdığı dönemde Fransız sosyal biliminde Durkheimcı gelenek ve bu toplumsal olgular yaklaşımı eğilimi egemendi.

Bourdieu'nün *Taslak*'taki ilk görevi "nesnelciliğin nesnel sınırları"nı göstermektir. Sosyal bilimde gerçek nesnellik daha derin bir gerçekliği kavramak için bilinen hikâyeler ve anlayışlardan koparak başlar. Gerçek nesnellik (saf ampirist görüşte öne sürüldüğü gibi), basitçe, özet olgular toplamı değildir. Daha ziyade, gerçek nesnellik her tür olgunun varolmasını sağlayan temel koşullardır. Bu düşünce genetik ile fiziksel görünüş arasındaki farkı kavramaya benzer. Bir erkek ve kadın doğacak çocuklarının özellikleriyle ilişkili az çok sabit olasılıkları üzerlerinde taşırlar. Fakat bu sabit özelliklerden hangilerinin çocuklarında ortaya çıkacağı bir istatistiki olasılık sorunudur. Bu yüzden, bir veya birkaç çocuğun somut özelliklerinden basit genellemeler yapmak temel genetik belirlenim kalıbı bakımından yanıltıcı olacaktır. Benzer bir anlamda, toplumsal hayatta en derin "nesnellik", etrafımızda gördüğümüz yüzeyde-

ki olgular değil, bu olguları mümkün kılan yapısal özelliklerdir. Sosyolojinin "nesnelci" görevi bu temel yapısal özellikleri kavramaktır. Örneğin gelirin, dostlarımız veya tanıdığımız diğer kişiler arasındaki varlığı veya yokluğu bir kenara bırakılırsa, gelirin üretimi ve dağılımını belirleyen temel koşullar nelerdir? Ancak burada ayrıca katı nesnelciliğin sınırlılıklarını görürüz. Nesnelcilik, tek başına, temel koşullar olasılığının somut bir gerçekliğe nasıl dönüşeceğini anlayamaz. Bu dönüşüm sadece onlar, insan eylemlerinin –tamamen nesnel olmayıp, aynı zamanda toplumsal dünyanın pratik öznel bilgisine dayanan– temelleri haline geldiklerinde mümkündür. Sosyal teori, bu nedenle, hem nesnel yapıları hem de insanların davranış biçimlerini araştırma gereği duyar. Bunlar diyalektik bir ilişkinin iki yanıdır, basitçe iki bağımsız olgu değil, zira insanların davranış biçimleri nesnel yapılara ilişkin deneyimleriyle geliştirdikleri pratik eğilimlerin sonucudur. Bu nedenle, çoğu eylem yapıları yeniden-üretme eğilimindedir ve toplumsal kurumlardaki değişim nispeten tedricidir. Toplumsal eylemin yapılandığını kavrayamadığımızda eylemin tüm kurumları niçin kaosa itmediğini açıklamak zor olacaktır.

Nesnelci sosyoloji, eylemin yapılanmasını sadece dış güçlerin sonucu olarak açıklama eğilimindedir. Biz bir yöne itilebilir veya bir başka yöne gitmeye zorlanabiliriz. Eylemimiz güç, kurallar veya engeller tarafından yönlendirilir. Burada gözden kaçan şey, Bourdieu'ye göre, toplumsal yapının her birimizin içinde olma derecesidir, çünkü biz önceki deneyimlerimiz sonucunda öğrendik. Toplumsal yapıları dikkate alarak şeylerin nasıl yapılacağı konusunda pratik bir hâkimiyete sahip oluruz. Böylece, zaten eylemlerimizi üretme biçimimiz toplumsal yapılara uygundur ve bu yapıları yeniden-üretir, çünkü etkili olarak hareket etmemizi mümkün kılan şey budur. Biz yapıları bizzat onları yaşarken içselleştiririz –onlar soyut nesnelci bir modeldeki gibi varolmazlar. Kültürümüzün bize sağladığı öğrenme kategorileri sayesinde, ancak aynı zamanda anlayışımızın aktif bir biçimde gelişimiyle, toplumsal yapılara ilişkin pratik anlayışlar geliştiririz. Bu deneyim ve bilme bileşimi temelin-

de, her birimiz belirli biçimlerde davranmamızı sağlayan pratik bir eğilim geliştiririz.

Eylem ve tarih, yapıların korunması veya dönüşümü söz konusudur; çünkü failler, ancak eyleyen ve etkili failler olarak vardır; çünkü onlar sadece, basit bir yaklaşımla birey kategorisi altına yerleştirilen şeye indirgenemeyen ve sosyalleşmiş organizmalar olarak hem oyunu öğrenme hem de oynama eğilimi ve yeteneğine sahip olmayı ima eden bir doğal eğilimler setiyle donanmışlardır (Bourdieu, 1989b: 59).

Bourdieu'nün toplumsal yapının aktörün içinde bulunmasına vurgusu, sadece nesnelciliğe değil çoğu öznelcilik biçimine de bir itirazdır. Onlar birbirlerinin aynadaki yansımalarıdır. Öznelciler iki temel hata yapma eğilimindedir. Onlar, ilk olarak, toplumsal aktörlere daha çok iradecilik yüklemeye yatkınlardır. Yaratıcılık ve yeni bir gerçekçiliği inşa fırsatı gibi görerek her özel duruma odaklanan öznelciler, insanların anlama, seçme ve eylem yeteneklerinin nesnel olarak yapılaşmış ve toplumsal olarak üretilmiş öğrenme süreçleri tarafından biçimlendirilme derecesini göz ardı ederler. İkinci olarak, öznelci yaklaşımlar genelde toplumsal hayatı gerçekte olduğundan daha az yapılanmış, daha fazla olumsal tarzda sunarlar. Bourdieu şöyle yazar (1989b: 47): "Belirli mekanist eylem anlayışlarına karşı, toplumsal faillerin sosyal gerçekliği bireysel ve kolektif olarak inşa ettiklerini hatırlamak ne kadar önemli ise, çoğu kez sembolik etkileşimciler ve etnometodologların yapma eğiliminde oldukları gibi, onların bu inşa faaliyetinde kullandıkları kategorileri inşa etmediklerini de unutmamamız önemlidir". Başka bir deyişle, gerçeklik hakkında nasıl düşündüğümüz onun bizim için ne anlama geldiğini biçimlendirir, ancak onun hakkında nasıl düşündüğümüz, basitçe bir irade sorunu değil, kültür içinde ve deneyimlerimizle öğrendiğimiz şeylerin bir sonucudur.

Bourdieu toplumsal eylemin yapıları hangi yollarla biçimlendirdiğiyle ilgilenen ve hatta *etkileşim*in aktörlerin kim olduklarını ve hangi stratejileri izlediklerini nasıl biçimlendirdiğini vurgulayan (George Herbert Mead, Harold Garfinkel ve Erving

Goffman gibi) sosyologlardan yararlanır. Ayrıca o, sanki bireysel varoluş toplumdan önce geliyormuş gibi yazan (Sartre gibi) filozofları da sert bir dille eleştirir. Bourdieu yapı ve eylem diyalektiğini ısrarla vurgular, ancak aynı zamanda Bourdieu'nün, sosyal bilim için ilk temel adımın nesnel yapının ortaya çıkartılması ve bunun gerektirdiği gündelik bilgiden kopmakla atıldığını düşündüğü açıktır.

Sosyal olguyu ele geçirmek

Toplumsal hayat oyunlara aktif katılımı gerektirir. Tarafsız kalmak imkânsızdır, dış gözlemcinin mesafeli, yansız perspektifiyle yaşamak imkânsızdır. Sonuç olarak, toplumsal hayattaki bütün katılımcılar onun hakkında bilgiye sahiplerdir, kendi özel yerleri ve toplum içindeki yörüngelerinin koşullandırıldığını bilirler. Anne-babalar ve çocuklar arasındaki ilişkilere bakabiliriz. Katılımcılar olarak bizler ilişkilerin farklı taraflarını görürüz. Onlar hayatın farklı evrelerinde ve diğer farklı koşullarda olaylara farklı biçimlerde bakarlar –sözgelimi, anne-baba büyük anne-baba olduğunda. Bu ilişkilere katılımımız güçlüdür, ancak bu katılım nesnel değil, büyük ölçüde özneldir. Birçok şey biliriz, ancak bildiğimiz şeyler, içinde bulunduğumuz özel ilişkiler ve özel kültürel anlayışlar içinde inşa edilir. Bu bilginin büyük bir kısmı nasıl bir ebeveyn veya çocuk olunabileceğine pratik hâkimiyettir. Bu, bilginin gerçek biçimidir ve bilimsel bilgiyle karıştırılmamalıdır.

Gündelik hayata katılımlarımız, Bourdieu'ye göre, bize birçok pratik bilgi sağlar, ancak bu katılım bizim ve diğer insanların yaptıkları şeylerin çoğunu yanlış-tanımamızı gerektirir. Yanlış-tanıma basitçe bir hata değildir; gerçekte pratik katılım tarzında her tanıma yanlış-tanımadır. Bunun nedeni, kesinlikle, nesnel olamamamız ve kendi ilişkilerimiz dışına çıkamamamız, muhtemel bütün açılardan bakamamamızdır. Onların bildiğimiz yanları ve pratik eylemlerimiz hakkındaki düşüncelerimiz ve ayrıca katılımcıları olduğumuz oyunları etkileyen koşullar önemlidir. Bourdieu'nün yazdığı gibi (1980:

68), "Pratik bağlılık, her alanın, sadece oyunu bozanlara karşı yaptırımlar uygulayarak ve yoksun bırakmalarla değil, aynı zamanda pratikte şeyleri düzenleyerek de zımnen empoze ettiği giriş koşuludur: Bu düzenlemelerde, yeni girenleri seçme ve biçimlendirme işlemleri (geçiş törenleri, sınavlar vb.), örneğin, alanın –*doxa*nın asıl tanımını oluşturan– temel önkabullerine tartışmasız, düşünmeden, safça, kendiliğinden itaat sağlamak için yapılır." "*Doxa*", Bourdieu'nün, dünya ve onun içindeki yerimizle ilgili daha bilinçli düşüncelerimizi biçimlendiren, gerçekliği sorgulanmayan, bilinç-öncesi anlayışları anlatan terimidir. *Doxa* "ortodoksi"den veya (başkalarının farklı görüşlere sahip olabileceklerinin bilincinde doğru olduğunu iddia ettiğimiz) inançlardan daha temeldir. Ortodoksi örgütlü dinin öğretilerine uymak kadar, inancın dayatılan doğruluğudur da. *Doxa* hissedilen gerçeklik, itiraz kabul etmediğimiz, aksine olası bir itirazdan önce gelen bir şeydir. Ancak *doxa* bize basitçe şeylerin olma biçimi olarak görünse bile, gerçekte toplumsal olarak üretilen bir anlayıştır ve *doxa*nın ne olduğu kültüre ve alana göre değişir. Yaşayabilmemiz ve bir şeyi kabul edebilmemiz için, *doxa*nın sunduğu bir eylem ve farkındalık yönelimine sahip olmamız gerekir. Ancak *doxa* bu yüzden yanlış-tanımayı, kısmi ve çarpıtılmış bir anlayışı ima eder. Dünyanın düz olduğu düşüncesi yüzyıllardır Avrupalıların bir *doxa*sıydı. Başka türlü düşünmek bilimsel akılcılığın değil deliliğin kanıtıydı.

Doxa veya yanlış-tanıma düşünceleri Bourdieu'nün genelde "ideoloji" başlığı altında ele alınan sorunlara kavrayışlı bir yaklaşım geliştirmesini sağlamıştır. Marksist ve diğer analizciler, insanların inançlarının güç/iktidar yapıları tarafından veya bir toplumsal düzenin süregelen işleyişiyle nasıl biçimlendirildiklerini vurguladılar. İdeoloji yaygın biçimde bir ölçüde kısmi ve çarpıtılmış olan ve bazı özel toplumsal çıkarlar bütününe hizmet eden bir inançlar topluluğu olarak anlaşılır. Bu yüzden, bireysel çabanın insanların sınıfsal hiyerarşi içindeki yerlerinin belirleyicisi olduğunu öne sürmek ideolojiktir. O sadece yanlış değildir, aynı zamanda eşitsiz bir toplum-

sal düzeni meşrulaştırmaya ve katılımcıları güdülemeye hizmet eder. Bununla beraber, ideoloji kavramının yaygın kullanımı, ideolojinin olmaması imkânını, nesnel bakımdan doğru veya çarpıtılmamış nesnel bir toplumsal dünya anlayışına sahip olmayı ima eder. Bourdieu bunu reddeder. Özel ideolojilerin etkileri sarsılabilir, fakat hiç kimse *doxa* olmadan yaşayamaz ve yanlış-tanımalar olmadan hayat oyunlarını oynayamaz. Yanlış-tanıma eylemlerimizi etkili kılan pratik hâkimiyet içinde inşa edilir.

Yine de, sembolik güç ortodoksi kadar *doxa*nın oluşturulmasıyla da uygulanır. Her toplumsal katılım alanı onun işleyiş biçimine bir tür ön-bilinçli bağlılıkla katılanları gerektirir. Bu katılım, şeyleri farklı değil, belirli biçimlerde görmeyi gerektirir ve bu durum başkalarından ziyade bazı katılımcıların çıkarına işleyecektir. Modern bir şirketi alalım. Şirketler için çalışan veya onlarla sözleşmeler yapan yahut onları mahkemelerde temsil eden insanların bu şirketlerin varolup olmadıklarını sorgulamaları nadirdir. Peki, bir şirket nedir? O kesinlikle maddi bir nesne değildir ve gündelik anlamında bir kişi de değildir. Üst Mahkeme Yargıcı Marshall'ın ünlü bir sözünde olduğu gibi, şirket "hiçbir lânet ruha, hiçbir tekmelenecek bedene" sahip değildir. Ancak, şirketler mülk sahibi olabilir, sözleşmeler yapabilir, mahkemelerde dava açabilir ve haklarında dava açılabilir. Şirketler büyük ölçüde mevcutturlar, çünkü hukuk sistemi ve hükümet birimleri dahil, birçok insan tarafından onların var oldukları kabul edilir. Modern bir toplumda herhangi bir iş türünü yapmak için şirketlere inanmak gerekir. Ancak onlar aynı zamanda bir anlamda kurgulardır. Şirketlerin arkasında mülk sahipleri ve yöneticiler vardır –ve çoğunlukla onlar şirketin "yaptığı" şeylerden sorumlu tutulurlar. Şirkete inanmak belirli çıkarlara daha fazla hizmet eden bir sistemi desteklemektir, aksine ona inanmamak iş dünyasında etkili pratik eylemlerde bulunmayı imkânsız kılar. Bu yanlış-tanımanm nasıl işlediğini gösterir.

Bourdieu bize, yanlış-tanıma ve *doxa*nın, ayrıca nesnelerin analizine ek olarak, onların metodolojik önemlerini hatır-

latmak ister. Bu nedenle, gündelik hayat toplumsal araştırmaya hatalı bir kılavuzluk yapan en azından bir ölçüde yanlış-tanımalardan oluşan bilinç-öncesi anlayışa önem vermemizi gerektirir. Her sosyolog için ilk temel adım, gündelik hayatın bilinen, kabul gören anlayışlarından kopmaktır. Sosyal olguları "ele geçirmek" dünyayı daha nesnel olarak görmenin tekniklerini bulmaya bağlıdır. Bu her zaman bir mücadeledir ve araştırmacının her projede aklında tutması gereken bir noktadır. Gündelik, *doxa* türü anlayışların desteklediği görme biçimlerine kayma ihtimali her zaman yüksektir –kişinin kendisi kadar ve bilgi kaynakları bunda etkili olabilir. İstatistiksel tekniklerin bazı avantajları, sözgelimi, araştırdığımız toplumsal hayatla araya mesafe koymamızda yardımcı olabilir. Ancak aynı zamanda, yanlış-tanımanın üretildiği süreçleri anlamaya, onun basit bir hata olmadığını kavramaya çalışmamız gerekir. Sadece "nesnel" olguları görmek yeterli değildir. Bir parçası ödüllerden oluşan oyunu görmemiz gerekir.

Habitus

Toplumsal oyunlara katılmak salt bilinçli bir seçim değildir. O, üzerinde düşünmeden yaptığımız bir şeydir. Biz bir anlamda zaten sürekli onun içindeyizdir. Çocuklukta yetişkin rollerine hazırlanırız. Büyürken bizden bir mesleğe sahip olmamız gerektiğini öğrenmemiz istenir. Düzgün oturmamız ve sorulduğunda cevap vermemiz istenir. Ailelerimizin kiliseye –ebeveynlere bağlı olarak, para veya şöhrete– saygı duyduklarını görürüz. Neyin onaylanıp onaylanmadığına, neyin işe yarayıp yaramadığına bakarak, kendimize özgü yeni eylem biçimleri, yaşantılarımızdaki oyunlarla ilgili karakteristik bir davranış biçimi geliştiririz. Kendine güveni veya utangaçlığı öğreniriz. Her iki örnekte de, sosyalleşme sürecinin gücü, büyük ölçüde bedensel olarak, basitçe kim olduğumuzun, dünyada nasıl var olduğumuzun bir parçası olarak yaşanır. Bu duygu *habitus*tur.

Bir karara varmak çok zor olsa da, "*habitus*" terimi esasen yapılaşmış doğaçlamayı mümkün kılan somut duyarlılık anlamı-

na gelir. Cazcılar kuralları bilinçli olarak uygulamadan da birlikte çalabilirler, çünkü onlar işitme ve diğerlerinin ürettikleri şeylere uygun tepkiler verebilme yeteneğini ve bizzat diğerlerinin hissederek dinleyebilecekleri ve tepki verebilecekleri fiziksel kapasiteler geliştirmişlerdir. Veya Bourdieu'nün benzetmesiyle, bir oyunu etkin biçimde oynamak sadece kuralların bilgisini değil, oyunla ilgili pratik bir duyguyu (*sense*) gerektirir.[6] Bu, yapısalcılığın statik bilişselciliğine olduğu kadar varoluşçu öznellik anlayışına da bir itirazdır. Sartre, ünlü varoluşsal ikilem açıklamasını, "özne ve dünya arasında bir tür beklenmedik yüzleşme"den söz ederek yapar (Bourdieu, 1972: 73). Ancak bu toplumsal hayatın nasıl işlediğini yanlış olarak aktarır, çünkü *habitus*un uzun ömürlü eğilimleri dikkate alınmaz. Bir başka deyişle, kişi bir özne olmadan önce zaten kurumsal bilgilerle doludur –tanıma ve yanlış-tanıma.

Habitus bir anlamda bireyin karakteristik eylem eğilimleri seti olarak ortaya çıkar. Bu eğilimleri toplumsal düzen içindeki konumlara uygun kılan bir sosyal süreç vardır (başka bir ifadeyle, kişi statülerine uygun rolleri oynamayı öğrenir). Ancak *habitus* bundan daha fazlasıdır; kurumlar ve bedenler arasındaki buluşma noktasıdır. Yani o, biyolojik bir varlık olarak her bireyi sosyo-kültürel düzene –farklı hayat oyunları anlamlarını koruyacak, oyunu sürdürebilecek biçimlerde– bağlayan temel formdur. "Kolektif tarihin ürünleri olan nesnel yapılara uygun ve gerekli şeylerin aşılanması ve içselleştirilmesiyle üretilen, –bu nesnel yapıların işleyiş koşulunu oluşturan– uzun ömürlü, adapte eğilimler biçiminde yeniden-üretilen, aktörler kurumlar içinde nesnelleşmiş tarihi paylaşırlarken inşa edilen *habitus*, kurumların yaşamasını, onları pratik olarak içselleştirmeyi ve –böylece ölü sözcükler durumundan çıkartarak, içlerinde tortulaşmış anlamı yeniden canlandırarak, ancak ay-

---

6 "Sense" kavramı İngilizce'de olduğu gibi Fransızca'da da, hem bilişsel hem de bedensel anlamlar taşır. Bourdieu, 1970'li yılların sonlarında –yaklaşık İngilizce'de ilk tanınmaya başladığı dönemde– *Taslağı* yeniden yazıp bir ölçüde genişletirken, Fransızca *Le sens pratique* başlığını seçer. *Taslağın* (asla fazla etkili olmayan ve hak ettiği kadar okunmayan) bu ikinci baskısının İngilizce başlığı, ikili anlamdan biri feda edilerek *The Logic of Practice* olarak konmuştur.

m zamanda bu yeniden canlandırmanın gerektirdiği revizyonlar ve dönüşümleri empoze ederek– onları aktif halde tutmayı mümkün kılan şeydir" (Bourdieu, 1990: 57).[7] Bir örnek verirsek, Hıristiyan kilisesi, üyelerinin yaşattığı iki bin yıllık bir kurumdur. Onlar kiliseyi bir canlı gibi yaşarlar, ancak aynı zamanda onu kendi ritüelleri, birbirleriyle karşılıklı ilişkileri ve inançları içinde yeniden yaratarak yaşatırlar. Kilise içinde büyümek üyeleri inanca hazırlamaya yardımcı olur (aşılama), ancak o aynı zamanda bu üyelerin aktif olarak talep etmeleri gereken bir şeydir (içselleştirme). Kurum ve kişi arasındaki bağlantı noktası üyelerin kendi eylemlerini üretme biçimidir. "Her aktör, bilinçli veya bilinçsiz, ister istemez nesnel anlamın bir üreticisi ve yeniden-üreticisidir. Onun eylemleri ve çalışmaları aslında kendi üretmediği ve bilinçli olarak farkında olmadığı *özel çalışma*nın ürünleri olduğu için, bu eylemler ve çalışmalar, Skolastiklerin ifadesiyle her zaman onun bilinçli niyetlerini aşan bir 'nesnel niyet' içerirler" (Bourdieu, 1972: 79). Bir önceki örneğe dönersek, her birimiz, bilinçli niyetimiz bu olmadığında bile, alışverişlerimizde –mal sahibi olduğumuz, apartman dairesi kiraladığımız zaman, işe gittiğimizde– şirket düşüncesini yeniden-üretiriz.

Bourdieu *habitus*un sadece bireysel bir kapasite olmayıp, aynı zamanda kolektivitenin bir başarısı olduğunu vurgular. O her yerde karşımıza çıkan "kolektif aşılama girişimi"nin sonucudur. "Stratejiler"in bilinçli stratejik varlıklar olan bireyler olmadan da işleyebilmesinin nedeni, bir yanda bireylerin oldukları kişiler haline gelmeleri ve öte yandan, toplumsal kurumların bu eylem, değerlendirme ve anlama yönelimlerini aşılama gücünde olmasıdır. En temel toplumsal değişimler sadece formel yapılardaki değil, aynı zamanda alışılagelmiş eylem yönelimleri içindeki değişimler olarak da ortaya çıkarlar. Bourdieu böylece, günümüzdeki çoğu sosyolojiyi karakterize eden

7 Bu tür cümleler yazmak Bourdieu'nün habitusunun bir parçası, onun akademik alanla bağlantısıdır. Bu yazım tarzının nedeni, en azından, kompleks ifadelerle bizi bazı fikirleri akılda tutmaya zorlamak değil, gündelik oluşumların görünür basitliğine dirençtir. Yine de, onları düzgün bir biçimde tercüme etmek veya kolayca okumak mümkün değildir.

kültür, toplumsal organizasyon *ve* somut birey ayrımını aşmaya çalışır.

Alanlar ve sermaye

Yukarıda gördüğümüz gibi, ayrıca Bourdieu "oyunlar" benzetmesini sosyal etkinliklerin organize edildiği farklı alanları betimlemek için kullanır. Her alan, örneğin hukuk veya edebiyat, kendine özel oyun kuralları ve ödüllere sahiptir. Birindeki başarılar bir başkasında doğrudan aynı prestij veya ödüllerle değerlendirilmez. Nitekim romancı genellikle yargıç değildir ve yasa yazımı nadiren edebiyat olarak alınır. Aslında alanlar farklı oyunları içerseler de, onlar arasında dönüştürmeler yapmak mümkündür. Bourdieu bunu açıklamak için sermaye kavramını kullanır. Sermaye biçimlerindeki farklılıklar ve onların dönüştürülme dinamikleri analizi, Bourdieu'nün teorisinin en özgün ve önemli özelliklerinden biridir. Terim, hem farklı alanlardaki mücadeleleri kazananların biriktirdikleri özel kaynak türlerini, hem de bu kaynakları birbirine dönüştürmeyi sağlayan –para ve prestij gibi– daha genel sermaye biçimlerini anlatır. "Bir sermaye bir alanla ilişkisi dışında varolmaz ve işlemez" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 101). Ancak hem başarılı hukukçular hem de başarılı yazarlar, başarılarını hayat standartlarını yükseltmeye ve çocukları için fırsatlara dönüştürmeye çalışırlar. Onların bunu yapabilmek için kendi girişim alanlarına özgü sermayeyi başka sermaye biçimlerine dönüştürmeleri gerekir. Aileler, maddi sahipliğin (ekonomik sermaye) yanı sıra, çocuklarını yetiştirme ve evliliklerini planlama biçimleriyle bağlantı ağlarının (sosyal sermaye) genişletebilir ve prestijlerini (kültürel sermaye) artırabilirler. Her bir örnekte, birikim her kuşakta yeniden-üretilmek zorundadır, aksi takdirde yok olur.

Kısaca, bir sermaye biçiminin bir başkasına dönüştürülebilmesi iki anlama sahiptir. İlk olarak, bu dönüştürme süreci sermayenin kuşaklararası yeniden-üretiminin bir parçasıdır. Zengin insanlar kendi çocuklarını iyi okullara –gerçekte, çoğu kez

(en azından Amerika'da) pahalı özel okullara– göndermeye çalışırlar. Bu, parayı kültürel sermayeye (eğitsel yeterliliklere) dönüştürmenin yollarından biridir. Sermaye bu yolla aktarılabilir ve potansiyel olarak yeni, ekonomik bir biçim kazanabilir. İkinci olarak sermayenin dönüştürülmesi daha dolaysız bir anlama sahiptir. Ünlü bir atletin başarısı ve bu alana özgü sermayesi, müşterileri cezbedecek belirli ürünlerin arkasına imza atılarak veya araba satıcılığı yahut sigorta şirketi gibi iş alanlarına açılarak paraya dönüştürülebilir.

Bourdieu'nün sermaye açıklaması çoğu Marksist yaklaşımdan farklıdır. Bu yaklaşım özel bir toplumsal formasyon olarak sermaye teorisine dayanmaz (Calhoun, 1993). Ne de sermaye ekonomik determinizmin temelidir. Bourdieu, insanların her zaman çabalarını genişletme ve kıt kaynaklara ulaşma stratejileriyle ilgili kararlar vermeleri gereken işlerlikte "bir pratikler ekonomisi" görür. Ancak Bourdieu, özellikle ekonomik malların her zaman eylemin ana veya temel güdüleyicileri yahut genel sistemin temeli olduğuna inanmaz. Sermayeyi her biri farklı bir eylem alanıyla ilişki içinde farklı biçimler kazanabilen bir şey olarak gören Bourdieu: (a) insanların elde etmeye çalışacakları birçok farklı mal ve biriktirebilecekleri birçok farklı kaynak olduğunu, (b) bunların, anlamlarını (basitçe kendi içinde ve kendi başına değerli bazı maddi şeylerden ziyade) farklı alanları meydana getiren toplumsal ilişkilerden aldıkları için, kaçınılmaz olarak toplumsal olduklarını ve (c) sermaye birikimi mücadelesinin nadiren hikâyenin tamamı olduğunu vurgular –sermayenin yeniden-üretimi mücadelesi aynı ölçüde önemli ve farklı sermaye dönüştürme biçimlerine bağlıdır.

Ayrıca Bourdieu, ekonomik çıkarları önemsemez veya onlara kayıtsız görünen alanların (örneğin sanat, edebiyat ve bilimin) bile sermaye birikimi ve sermayenin yeniden-üretimi mantığına göre işlediğini gösterir. Din, sanat ve bilimin ekonomik hesaplılığa ve sermaye birikimine özünde ters düştüğü düşüncesi yaygındır. Hukuk gibi alanlar bile (her ne kadar avukatlar kazançlarını yükseğe çıkarabilseler bile) basitçe

ekonomik sermayeye referansla değil, aksine hüküm vermede adalet ve teknik uzmanlığa referansla inşa edilir. Bu faktör, başka nedenlerin yanı sıra, her alanın belirli bir özerklik iddiasının temellerinden birini oluşturması bakımından önemlidir. Bu, Bourdieu'ye göre (1992: 47 vd.), bir alanın ortaya çıkışında "kritik evre"dir. Özerklik, alanın kendine özel bir oyun alanı içinde yer alabilmesi, kendine özel bir sermaye yaratabilmesi ve bir başka alana doğrudan bağımlılığa indirgenememesi anlamına gelir.

Bourdieu'nün böyle bir alanın gelişimiyle ilgili en sürekli analizi, edebiyat alanının ortaya çıkışı ve yapısına odaklanır. Ona göre, ondokuzuncu yüzyıl "gerçekçi" roman yazımının aynı anda hem genel kültürel alandan hem de yakın rakip gazetecilikten ayrıldığı dönemdir. *Sanatın Kuralları* (1992) özel bir örnek olarak Gustave Flaubert ve onun kariyerine ve aslında edebiyat alanına özgü kalıplara odaklanır. Flaubert'e vurgu, başka şeylerin yanı sıra, Sartre'ın ünlü büyük ölçüde psikolojik analizine bir cevap ve (çoğu kez üstü örtülü) bir eleştiridir. *Sanatın Kuralları*'nda yansız bir girişim olarak sanatsal başarı anlayışı ve sanatın basitçe bireysel deha ve yaratıcı güdü sorunu olduğu düşüncesi eleştirilir. Kitap, dehanın estetik yaratıcı hayal gücü veya özgünlük kadar, bir alanı tanımlayan oyunu oynama yeteneğinde de yattığını gösterir.

Flaubert, Baudelaire'i bir tarafa bırakırsak, özerk edebî bir alanda çalışan sanatsal bir yaratıcı olarak örnek yazar imgesi yaratan ondokuzuncu yüzyıl ortası bir yazardı. Yazar sadece başka çıkarlar, sözgelimi siyaset veya para için çalışan biri değildir. Gazeteci kendine maaşını ödeyen patronlarına karşı sorumlu, ücretli bir yazardır. Yazar aksine bir sanatçıdır. Bu, Flaubert ve onun etrafında ve daha sonra gelişen edebiyatın kilit noktasıydı. Sanatsal alanın talep ettiği şey sadece yetenek veya yaratıcı hayal gücü değil, aynı zamanda "sanat için sanat" ilkesine bağlılıktı. Bu, çalışmaların özellikle sanat alanı için üretilmesi anlamına geliyordu.

Flaubert ve Baudelaire gibi yazarlar kendi özel bakış açılarının değeriyle ilgili güçlü tezler geliştirdiler. Bu düşünce onla-

rın ürünlerinin psikolojik bireyselliklerinin somutlaşmasından ibaret bir şey olarak çözümlenmesini teşvik etti. Öte yandan, dönemlerinin toplumsal sorunlarıyla yakından ilgilenen bu yazarlar, yoksulluktan 1848 Devrimi'ne kadar birçok konuda "gerçekçi" romanlar yazdılar. Bu durum, başka yazarları, örneğin, toplumsal eleştirmenler veya yükselen orta sınıfın sözcüleri olarak yorumlayarak, onların belirli bir tarafı nasıl yansıttıklarını araştırmaya yöneltti. Bourdieu, bu tutumun bir sanat olarak edebiyat alanının yaratılmasının önemini nasıl gözden kaçırdığını gösterir. Bu, ilk olarak, Flaubert ve Baudelaire'in gününün sorunlarıyla ilişkili yazdıklarında bir sanatçı olarak özel bir otorite iddiasında bulunmaları anlamına geliyordu. Gerçekte onlar, sanatçıların kendi "tarafsızlık"larını yansıtan –başka deyişle, *basitçe* siyasal aktörler olmadıklarını gösteren– özel bir toplumsal bilinç biçimi geliştirebilecekleri görüşüne öncülük ettiler. İkinci olarak, Bourdieu, aslında bu görünüşte tarafsızlığın yanıltıcı olduğunu gösterir: Sanatçıları güdüleyen şey, sanatsal alana özgü çıkarlar ve onların bu alan içindeki yerleridir, onlar sadece başka toplumsal konumların sözcüleri olarak hizmet etmezler. Bir başka deyişle, sanatçılar, sanat alanıyla ilgilendikleri ölçüde, diğer bazı alanlarda tarafsız kalırlar. Bu alanın özerkliği, dolayısıyla, sanatçıların üretimi için bu anlamda temel önemdedir.

Modern bir sanat alanı olarak resim, Ortaçağ kiliselerinin dekorasyonlarında olduğu gibi din için "sanat" yapma veya bazı portre çizimlerinde olduğu gibi hatıra *ve* para için sanat yapma *ile* sanat için sanat üretimi arasındaki farka göre tanımlanır (Bourdieu, 1983). Son yaklaşım ressamın karnını doyurma, ünlü olma veya rahata erme arayışından vazgeçmesi anlamına gelmez –ressam bu arzularının ne kadar etkisinde olduğunun bilincinde olmayabilir. Daha ziyade, onun yaptığı şey kendi yaratıcı çalışmasını özellikle sanat alanına ve bu alandaki diğerlerinin yargı standartlarına yöneltmektir. Sanatçı bu anlamda sadece daha ziyade piyasaların istediği şeyleri üretmez, aynı zamanda kendi özgün yaratıcı gücü ve bu alandaki yerini somutlaştıran eserler üretmeye çalışır. O diğer sanatçılar tarafın-

dan kabul görmek ister ve çalışmalarında sadece onlara borçlarını değil, onlardan farklılıklarını da sergiler. Böylece resim, bu şekilde, sanatsal üretimin popüler ve hatta elit beğenilerden kısmen özerklik kazandığı, özellikle sanatsal sermayenin içsel iletişimi ve birikimine yönelik bir alan haline gelir. Sanat beğenileri yönlendirebilir (ancak sadece onlar tarafından yönlendirilmez) veya gündelik beğeniler dünyasının dışında işleyebilir, ancak onlara indirgenemez. Bu sanatı kendi dolaysız toplumsal bağlamının belirleyiciliğinden kurtarsa da, sanatçıları farklı olma veya sermaye birikimiyle ilgili bütün çıkarlardan arındırmaz. Aksine onları (sadece önceki kuşağın başyapıtlarını yeniden-üretmekten ziyade) yenilikler yapmaya ve kendi formlarının çoğunu sanat alanındaki iletişim durumundan oluşturacak biçimde yenilikler yapmaya motive eder. Sanatsal habitus, böylece, bir kez daha sanatçının özgün yaratıcı gücünü ve bireysel iddialarını ifade etmek için eldeki sembolik materyallerden yararlanarak düzenli bir doğaçlama yapmasını mümkün kılar. Sanat alanı özerk olduğu için, onun çalışmaları sadece alanın iç iletişim formlarına vâkıf olanlarca anlaşılabilir. Bu yüzden, sıradan insanlar, en azından sınıf atlayıncaya veya müze küratörlerinin açıklayıcı kitapçıklarını okuyuncaya kadar modern sanatı anlamakta oldukça zorlanırlar. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren sanat, basitçe güzelliğin üretilmesi veya dünyaya ayna tutmak değil, aksine sanatçılar arasında bir iletişim haline geldiği için giderek soyutlaşır. Bu iletişim eşanlı olarak farklı olma çabası ve sanat için sanat düşüncesi tarafından yönlendirilmiştir.

Bu yüzden, Flaubert gibi bir sanatçının "yaratıcı projesi" veya özel bakış açısını anlamaya çalışırken kavramamız gereken ilk şey, onun sanat alanı (daha özelde sanat olarak edebiyat alanı) içindeki yeri ve gelişim çizgisidir. Bourdieu bunun bireyselci sanatsal deha idealine inananların aykırı görüşlerine benzediğini kabul eder. Sosyolojinin sanat piyasalarını anlamamıza yardımcı olabileceğini söylemek doğrudur, fakat bu, sosyolojinin sadece yardımcı olmakla kalmayıp, bireysel sanat çalışmasını ve onu yaratan sanatçının bakış açısını anlamakta da temel önem-

de olduğunu öne sürmektir. Bourdieu bu görevi, Flaubert'in kariyeri üzerine bir analizde veya *Duygusal Eğitim* romanı içindeki örtük bir analizde ve Fransız edebiyat alanının doğuşu ve yapısı üzerine analizinde eşanlı olarak gerçekleştirmiştir. Bourdieu bunu yaparken, Durkheim'ın (1897) intiharı sosyolojik olarak açıklamaya çalışırken yaptığına benzer bir itirazı benimser: Sosyolojinin gücünü normalde kesinlikle sosyolojik olmayan koşullara sahip bir alanda ispatlamak.

Bu çözümleme burada özetlenemeyecek kadar karmaşıktır. Bu analizde, bir sanatçı olarak Flaubert'in bakış açısının onun bu sanatsal alandaki nesnel konumu tarafından ve bu alanın gelişimiyle bağlantı içinde daha öznel konum-alışları tarafından nasıl biçimlendirildiği kanıtlanmaya çalışılır. Örneğin, Flaubert'in kendine maddi destek sağlayabilecek bir aileden gelmesi önemlidir. Bu onun sanat için sanat etiğine (veya kaygısına) tamamen bağlı kalmasını sağlarken, (muhtemelen onun kadar yetenekli) bazı arkadaşları para karşılığı dergilerde yazmak zorunda kalmışlardır. Bu, Flaubert'in basitçe orta sınıf bir bakış açısını ifade ettiğini söylemekten farklı bir şeydir. Gerçekte bu durum, ekonomik sermayeden ziyade kültürel sermayeye göre tanımlanan (örneğin, sanatsal) kariyerlere giren orta ve üst sınıftan bireylerin çoğu kez toplumsal eleştirmenler olmalarınm nedenini açıklar. Aile kökenleri onlara dolaysız ekonomik çıkarlardan özerkliği bir ölçüde satın almalarında yardımcı olurken, kültürel bir alanda farklılık arayışları onları yenilikçi ve keskin dünya görüşleri üretmeye yöneltir. Başka deyişle, bir sanatçının kökeninin nesnel özellikleri, onun çalışmasını doğrudan değil, daha ziyade sanatsal alan üzerinden etkiler.

Sanatçı bu alanda, zaman içinde özel bir noktada belirli bir konum ve zaman içinde farklı yerlerde bir konumlar yörüngesi işgal eder. Belirli bir sanatçının konumunu, bir yandan onu diğer sanatçılara bağlayan (ve onlardan ayıran) ilişkiler ağı ve öte yandan onun dışsal bir piyasa ve alanın içsel prestij sistemi tarafından tanımlanan sanat üreticileri hiyerarşileri içindeki konumu biçimlendirir. Bununla beraber, sanatçının işgal ettiği somut konum, muhtemel konumlar evreni içinden bir ko-

numdur. Sanatçı farklı arkadaşlar ve düşmanlara sahip olabilir, önceden yeteneğini daha iyi veya kötü kullanmış, Paris'te yaşamaktan çok yurtdışında kalmış olabilir. Bu anlamda, sanatçının biyografisi (buna, onun çalışmaya başladığı nesnel kaynaklar ve bu kaynakları kullanma biçimleri de dahildir) alandaki nesnel konumlar uzayı içindeki (bizzat gelişen ve değişebilen) bir yörüngeyi anlatır. Bu yörünge, maddi faktörler kadar, kısmen seçimlerle ve sanatçının oyunu oynama biçimiyle üretilir. Aynı zamanda, habitus konusunda gördüğümüz gibi, sanatçının oyunu oynama biçimini bizzat içinde yaşadığı nesnel koşullar şekillendirir. Sanatçı, yeni bir çalışma üretmeye çalışırken alan içindeki bir nesnel konumdan başlar ve ayrıca yeni "konum-almalar"la ilerler. Yani o kendisine açık muhtemel hareketler arasından bilinçli veya bilinçsiz seçimler yapar.

Bourdieu'nün genel yaklaşımına uygun bir çizgide, burada gördüğümüz şey, alanlar ve pratiklerin öznel ve nesnel boyutlarının birbirleriyle olan derin ilişkileridir. "Paradoksal olarak, yazarın özel niyetini (veya hoşunuza gidecekse, bir başka yerde yazarın "yaratıcı proje"si olarak adlandırdığım şeyi), sadece yazarın içinde bulunduğu konumlar evrenini ve yapmak istediği şeyi tanımlayan yeri yeniden inşa etmek için gerekli uzun bir nesnelleştirme çalışmasını tamamladığımız takdirde bir ölçüde anlayabileceğimizi söyleyebiliriz" (Bourdieu, 1992: 88). Bir bütün olarak alanın Flaubert'in çalışmasını biçimlendirebilmesinin önemli bir yolu, sözgelimi, ona, yenilikler yapma ve doğrudan ekonomik mantık veya siyasal gücün sınırlandırmadığı bir dünya görüşü inşa etme özgürlüğü tanımasından geçer. Başka deyişle, sanatçı özgürlüğünü genel toplumsal bağlamıyla ilişki içinde, kesinlikle sanatsal alana yatırımların dayattığı belirlenimleri kabul ederek kazanır. "'Sadece' yazarlık veya sanatla geçinenlerin temel destekleri, 'entelektüeller'de olduğu gibi, (sanatsal terimler içinde) 'burjuvazi'ye karşı ve daha somut olarak piyasa ve devlet görevlilerine (akademiler, salonlar vb.ne) karşı kısmen belirli bir birikim sağlama sonucunda oluşan bir dizi kopuş sayesinde kurulan, çoğu kez piyasa kaynaklarından –bu yüzden 'burjuvazi'den– ve hatta devlet bürokrasilerinden

yollarını ayırmakla mümkün olan özgürlük kurumlarıdır. Yani, sadece yazarlıkla geçinen biri dış kaynaklara ihtiyaç duyar. 'Bu destekler' kültürel üretim alanının ekonomi ve siyasetten bağımsız bir toplumsal uzay olarak kurulmasını sağlayan her *kolektif çalışma*nın son noktasıdır; ancak buna karşılık, söz konusu destek/hami kâra önem vermeyen ve riskli yatırımlar yapmaya eğilimli bir birim olmadığı takdirde ve ayrıca bu eğilimlerin dış koşullarını oluşturan –gelir gibi– özellikler bulunmadığı sürece, bu özgürleşme çabası sürdürülemez veya genişletilemez" (Bourdieu, 1992: 257).

Bu anlamda, sanatçı daha ziyade "tarafsız" değil "farklı biçimde taraflı"dır. Tarafsız yanılsamasını üreten şey, modern toplumlarda ekonomik ve kültürel boyutların ideolojik açıdan karşıt konumlarda olmalarıdır. Kültürel üretim alanı tersine-dönmüş bir ekonomik dünya olarak tanımlanır (Bourdieu, 1993: Bölüm 1). Fakat bunun bir yanlış-tanıma olduğunu ve karşıtlığın gerçekte farklı sermaye biçimleri arasında yer aldığını göstermesi Bourdieu'nün temel katkılarından biridir. Çıplak ekonomik sermaye sınırsız ölçüde genişleyebilecek para temelli bir piyasada işler. Aksine, kültürel sermaye çoğu kez sadece özel alanlar içinde kabul gören bir statü sorunu olarak işler.[8]

Bourdieu kendi çoğul alanlar ve özel sermaye biçimleri mantığım daha genel bir kavram olan "güç alanı" düşüncesiyle ilişkilendirir. Böylece, sanat alanı içinde bu alana özgü kabul, güç ve sermaye mücadeleleri vardır. Yüksek kazançlı sanatçılar bile genellikle kendi mesleki prestijlerini diğer kurumsal alanları yönetecek güce dönüştüremezler. Fakat işadamları ve avukatlar bunu daha fazla becerebilir. Sorun, genel sistem içinde kimin nispeten daha üst veya alt konumda olduğu değil, farklı gruplar ve alanların birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarıdır. Nispeten yüksek kültürel sermayeye, ancak nispeten düşük ekonomik sermayeye sahip olanlar egemen elit içindeki tâbi konumları işgal ederler. Başka deyişle, profesörler, yazarlar

---

8 Bourdieu'nün teorisinin bu yanının Weber'in sınıf (ekonomik konum) ve statü analizinin ne kadar devamı olduğu veya onu genişlettiği her zaman takdir edilmez, ancak bu yanlıştır.

ve sanatçılar genel toplumsal hiyerarşide nispeten yüksek konumdadırlar, ancak bu noktaya takılıp kalırsak onların ayrım sistemleriyle ilişkilerini tam olarak resmedemeyiz. Bizim kavramamız gereken şey, dolaysız sermaye karşısında dezavantajlı, ancak çok miktarda özel (esasen kültürel) bir sermaye türüne sahip olmanın ne anlama geldiğidir. Bu deneyim, bütün bir toplum genelinde, zengin konumdaki insanları hâkimiyetine alan bir duyguya dönüşür. Profesörler kendilerini, örneğin, postacılardan ziyade daha alt kademelerde yer almalarına rağmen iş hayatında daha fazla para kazanan eski sınıf arkadaşlarıyla karşılaştırırlar. Benzer şekilde, onlar toplumun iplerini elinde tutanları yüksek eğitimin kendi desteklerine ihtiyacı olduğuna ikna etme gereği duyarlar (oysa, aksi çoğu kez daha az söz konusudur; işadamları profesörlerin desteğine ihtiyaç duymazlar –ancak bazen entelektüel dünyayla bağları göstermek bir prestij kaynağı olabilir). Bourdieu'nün deyimiyle bu "egemen sınıfın tâbi kesimi" olma deneyimi birçok sonuca sahip olabilir. Bu deneyim, siyasal muhalefet eğiliminden, kültürel sermaye sahiplerinin ekonomik sermaye sahipleriyle doğrudan rekabetlerinde sergilemedikleri özel beğenilere kadar birçok farklı biçim kazanabilir. Profesörler, bu yüzden, eski tüvit ceketleri yeni tasarım takım elbiselere veya alanlarının genel konumuna uyumlarının bir parçası olarak eski Volvoları yeni Mercedeslere tercih edebilirler.[9]

---

9 Bourdieu'nün bu tür sorunlarla ilgili en sürekli analizi "bir beğeni değer yargısı eleştirisi" yapmaya çalıştığı kitabı *Distinction*'da *(Ayrım)* (1979) yer alır. Bu kitap, Fransız sınıf hiyerarşisi içinde farklı konumlardaki insanların karakteristik beğenileri üzerine ampirik bir analiz ile sınıf-temelli bir sınıflandırmalar sistemini doğal bir düzen olarak yansıtarak meşrulaştırmaya çalışanlara karşı teorik bir argümanın karışımıdır. Başka deyişle, Bourdieu, beğenilerin basitçe daha fazla veya daha az "gelişmişliği" veya güzellik veya diğer meziyetleri nesnel olarak değerlendirme yeteneğini yansıtmayıp, sınıflama konusunda toplumun bazı üyelerinin sistematik olarak kazançlı çıktığı bir mücadelenin sonucu olduğunu gösterir. Alt sınıflar, ona göre, bir zorunluluk erdemi geliştirirlerken, elitler onu aşma yeteneği sergilerler. Sonuçlar bir yanda daha "gerçekçi" sanat ve rahat ve sağlam mobilya işçi sınıfı tercihleri, öte yandan daha "soyut" sanat ve çoğu kez rahat olmayan veya kırılgan antik mobilya tercihleri biçiminde oluşur.

Refleksivite (Düşünümsellik)

Profesörlerin beğenilerinin nesnel belirleyicileri çözümlemesi, Bourdieu'ye göre, basitçe boş narsist bir bencillik değildir. Entelektüellerin, toplumsal dünya açıklamalarını geliştirirken, kendilerini yeterince analiz edebilmek ve eleştirebilmek için, konumları ve güdüleri hakkında oldukça açık bir düşünceye sahip olmaları önemlidir. Bu, hem kamusal müdahalelerin hem de iyi bir sosyal bilimin gerekli temelidir. Tıpkı bir analizcinin Flaubert gibi bir yazarın bakış açısını üreten nesnel ve öznel faktörler bileşimini görebilmesi gibi, bu tür bir analiz de bilimsel üretimin dayandığı temelleri ortaya koyabilmelidir.

Bourdieu'nün amacı, daha ziyade, bilim adamlarının bireysel bakış açılarını araştırmak veya onların kişisel eğilimlerini eleştirel biçimde ortaya koymak değil, daha genelde entelektüel alanlar içinde işlerlikte olan temel perspektiflerin üretimini araştırmaktır. Bu temel perspektifler kolektif ürünlerdir. Onları belirlemek, entelektüel yönelimleri biçimlendiren bilinçdışı kültürel yapıları kavramanın bir yoludur. Bunlar genel kültür alanına veya özel bir kültürel alana ait olabilirler. Biz, antropologların, eylemi kültürel kurallara uyma temelinde betimlerken nasıl entelektüalist eğilimler sergilediklerini gördük. Buradan, entelektüellerin, sadece aktörlerin tipik kendilerini anlama biçimlerini değil, bu pratiklerin organizasyonlarını da ortaya çıkartmak için bilgi verenlerle görüşmeler yaptıkları sonucu çıkar. Analizlerin epistemik niteliğini geliştirmenin bir yolu bu eğilimin nasıl üretildiğini kavramaktır.

Refleksivite, bu muhtemel eğilimleri ortaya çıkarmanın yanı sıra, bir bütün olarak entelektüel veya akademik alanın organizasyonunun bu alan içinde üretilen bilgiyi nasıl etkilediğini görme fırsatı sağlar. Basit bir örnek, disiplinlerarası ayrışmanın bilginin organizasyonunu nasıl etkilediğidir. Her disiplin kendine has özellikleri vurgulama, özerkliğini pekiştirme ve diğerleriyle ilişkilerinde özel bir üstünlük sağlama eğilimindedir. Bu yüzden, kendi aralarındaki anlaşmazlıklar göz ardı edilebilir veya bir ölçüde çarpıtılabilir. Bourdieu, benzerlikler çö-

zümlemesi olarak adlandırılan bir tekniği kullanarak entelektüel çalışma uzayını daha sistematik bir biçimde analiz etmeye çalışmıştır. Bu onun farklı entelektüellerin ürünleri, etkinlikleri ve ilişkilerindeki benzerlikleri belirlemesine ve onları iki veya daha fazla alandaki yerler olarak tablolaştırmasına yardımcı olur. O, üniversiteler ve entelektüeller üzerine temel çalışması *Homo Academicus*'ta, bu tekniği toplumsal uzayın genel bir resmini elde etmek için kullanır. Bu teknik, özel entelektüel yönelimler üzerindeki mücadeleleri ve ayrıca bilgiyi toplumsal düzeni desteklemek veya karşı çıkmak için kullanma çatışmalarını kavramakta kullanışlıdır. Örneğin, hukuk profesörleri büyük ihtimalle özel okulların ürünleri ve kıdemli devlet memurlarının çocuklarıdır ve tabii olarak büyük ihtimalle devletin ve devlet elitlerinin destekçileridirler. Sosyal bilimciler, muhtemelen, öğretmenler ve profesyonellerin çocuklarıdır ve Paris devlet okullarından mezun olmuşlardır ve devlete karşı daha eleştirel bir yaklaşım içindedirler. Açıkçası, bunlar nispeten yüzeysel özelliklerdir ve Bourdieu çok daha ayrıntılı bilgiler sunar. Farklı disiplinlerarasındaki bu tür farklılıklara dikkat etmek, onların entelektüel konularda uğruna mücadele ettikleri şeyleri –sözgelimi, yeni bir araştırma alanının bir departman statüsüne sahip olarak kabul edilip edilmemesi gereğini– ve ayrıca onların entelektüel üretime ne zaman katılacaklarını anlamamıza yardımcı olur.

Edebiyat alanından bir örnek verirsek, burada Bourdieu'nün özellikle vurgulamaya çalıştığı şeyi görebiliriz. Onun refleksivite kavramı bilimin negatif eleştirisini değil aksine geliştirilmesini amaçlar. O, sosyal bilimin daha bilimsel olmasını ister, ancak bu basitçe doğa bilimlerini taklide değil, daha iyi bilimsel bilgi üretiminin toplumsal koşullarını kavramaya bağlıdır. Sadece doğa bilimlerini taklitle yetinmek, (bir ölçüde ekonomide olduğu gibi) gerçek toplumsal pratikler dünyasını anlamayan nesnelleştirmeler üretir, çünkü iktisatçılar toplumsal hayatı sanki kültür veya öznelliğe yer olmayan salt maddi hayatlarmış gibi alırlar. Bourdieu'nün analizi, böyle bir yaklaşımın sınırlarını göstermekle kalmaz, aynı zamanda niçin onun

prestij ve güçlü müttefikler kazanabileceğini, niçin belirli kökenlerden insanları kendine çektiğini ve ayrıca devlet ve iş seçkinlerini nasıl desteklediğini gösterir. Daha iyi bir sosyal bilim, önceden gördüğümüz gibi, temel gerçekleri kavrayabilmek için gündelik toplumsal pratiklerin sorgulanmayan aşinalıklarından uzaklaşmayı ve nesnelciliğin nesnel sınırlarını refleksif olarak araştırmayı gerektirir. Ayrıca bu tarz bir sosyal bilim anlayışı, sosyal bilimin, doğrudan para ve gücün amaçlarına hizmet etmeye iten ayartmalara karşı direnerek kendi özerkliğini sürdürmesini gerektirir. Edebiyatın –bu alanın diğer üyeleri, bilirkişilerle birlikte– sanat için sanat üretme özgürlüğünü kazanan yazarlara bağlı olması gibi, bilim de, bilirkişiler olarak diğer bilim insanlarıyla birlikte, gerçek için gerçek ilkesine bağlıdır. Bu gerçek farklı amaçlar açısından farklı değerlere sahip olabilir. Ancak, temel fizik ve mühendislik projelerinde fiziğin gerçeklerinin kullanımı bakımından bir fark olması gibi, temel sosyolojik bilgiyi üretmek ve bunu iş dünyası veya siyasette kullanmak arasında da bir fark vardır. Sosyal bilimci açısından para veya güç için çok dolaysız bir ilişkiye girebilmek oldukça kolaydır; onların öncelikle bilimsel alana bağlılıkları önemlidir, çünkü onların genel kamusal söyleme en değerli katkıları bilim adına dürüstçe konuştuklarında ortaya çıkar. Aynı zamanda, sosyal bilimin ortaya çıkardığı gerçekler muhtemelen toplumsal düzenin çoğu destekçisini rahatsız eder, çünkü onlar gücün işleyişini ve toplumsal eşitsizliğin yeniden-üretilme biçimlerini daha doğru bir biçimde kabule zorlanacaklardır.

Bourdieu için eleştirel sosyal bilim siyasal açıdan önemlidir, ancak o bilimsel ayrım ve siyasal ses arasında "kısır döngü"ye düşmeme konusunda oldukça dikkatlidir. O kendi ününü satmaya direnir ve müdahalelerini özellikle bilgili olduğu yerlerle, örneğin eğitimle veya Fransa'da Cezayirlilerin durumu gibi konularla sınırlı tutar. O, daha yakınlarda, televizyon hakkında çoksatan bir polemik bir kitap (1996) ve piyasa mantığının kültürel hayata hangi şekillerde girdiğini sergileyen bazı sert makaleler yazmıştır. Onun tipik hedefi, görünüşte ta-

rafsız kurumların gerçekte sokaktaki insanların devlet ve kamu etkinlikleriyle ilgili gerçekleri öğrenmelerini hangi yollarla engellemeye çalıştıklarını teşhir etmektir. O (işçi sınıfı hareketinin eski Enternasyonalinin yerine geçecek) bir entelektüeller "enternasyonal"inden söz eder. Bu ruh içinde Bourdieu, yarım düzine dilde yayımlanan (ancak ilginçtir ki, aralarında İngilizce'nin yer almadığı) *Libère* adlı bir kitap incelemeleri ve entelektüel tartışma dergisi kurmuştur. O aynı zamanda, Yugoslavya savaşlarının ortasında, bazı önde gelen insanlarla beraber, eylemsizlik ve daha yüksek makamların yanı sıra başka seçenekler de bulunduğunu gösterebilmek için, dilekçeler imzalayarak kamu vicdanını harekete geçiren bildirgelerle uzun bir direniş başlattı. Bourdieu ve arkadaşlarına göre, basın ve devlet tek seçimin NATO askerî harekâtı ile Miloseviç ve diğerlerinin başlattıkları etnik temizlik terörünü görmezden gelme arasında olduğunu öne sürer görünmektedir; oysa onlara göre, Yugoslavya'nın yakın komşularıyla daha yakından çalışmak dahil, kaynağı kötüler olan başka muhtemel seçenekler yoktur. NATO'nun müdahalesinin etnik temizliğin hızına bağlı olarak gerçekte giderek arttığını belirtmek gerekir. Bourdieu'nün (1999) öne sürdüğü gibi, devletlerin yapıyı "düşünme" kategorileri daha ziyade modern toplumda hepimizin düşünme kategorileridir; onlardan kopmak mücadeleyi, ancak önemli bir mücadeleyi gerektirir.

Daha genel olarak, Bourdieu'nün müdahale tarzı, adaletsizliği destekleyen yanlış-tammaları ifşa edecek en uygun sosyal bilim araştırma tekniklerini kullanmaktır. Temel bir örnek, onun yönetiminde sürdürülen "ıstırap çeken dünya" üzerine olağanüstü kolektif bir araştırmadır (Bourdieu, 1993). Burada amaç, basitçe yoksulluk veya güçlükleri sergilemeye çalışmak değil, aynı zamanda, rahat içinde yaşayanların ve özellikle devletin yönetim kademesindeki insanların varolma mücadelesi verenlerin yaşantılarını anlamalarını zorlaştıran egemen bakış açılarıyla mücadele etmektir. Bu kitap böylece, bir yanda gerçekleri acı çekenlerin toplumsal uzaylarını görebilecek biçimde ifade etme girişimlerini, öte yandan kamu görevlileri ve diğer elit-

lerin görüşlerinin onların bu gerçekleri görmelerini nasıl engellediğiyle ilgili incelemeleri içerir. Bu yüzden, resmî bilgi kategorileri içinde inşa edilen yanlış-tanıma bu kitabın temalarından biridir. Bourdieu ve arkadaşları, böylece, kamusal söyleme basitçe yandaşlar olarak değil, özellikle sosyal bilimciler olarak girmişlerdir.

Diğer örneklerde Bourdieu'nün kamusal tartışmaları ve politik müdahaleleri yanlış-tanımalar ve hatalı karşıtlıkları teşhir mücadelesine dönüşür. Popüler bilinç üzerinde televizyonun artan egemenliğiyle ilgili kaygıları olan Bourdieu (1998), birçok gerçek olasılığın hangi karakteristik biçimlerde –diğerleri pahasına– belirli toplumsal çıkarları destekleyen hatalı seçimler ve yanlış-tanımalara dönüştüğünü analiz eden kısa bir kitap yazmıştır. Gerçekte Bourdieu'nün çalışmalarındaki sürekli ilgilerinden biri sembolik şiddettir. Bu terimle Bourdieu, insanların silâh gücünden değil, aksine (yanlış)-anlamanın gücünden zarar görmeleri veya engellenmelerini kasteder. Fransa'daki en seçkin öğrenciler için bilginin düzenlenme biçiminde, örneğin, belirli düşünme biçimleri doğru düşünme biçimleri olarak veya basitçe "düşünme biçimi" (bir *doxa*) olarak kutsallaştırılır (bkz. Bourdieu, 1989b: Bölüm 2). En güçlü sembolik şiddet biçimleri, yoksulların tembel veya göçmenlerin açgözlü olduklarını söylemek gibi basit bir etiketleme sorunu değildir. Daha ziyade, onlar bu temel bilişsel yapılara içkinlerdir. Öğrenciler (Bourdieu'nün aklında özellikle Fransa'nın *büyük okulları*nın öğrencileri vardır), böylece, farklı düşünme biçimlerini, farklı kültürel ürün türleri ve farklı toplumsal değerleri yüksek veya alt biçiminde kategorize etmeyi öğrenirler. Onların daha sonra özel bir kategorileştirmeye –sözgelimi, cazın operadan daha alt seviyede olduğu düşüncesine– karşı çıkmaları tüm bir dünyaya hiyerarşik olarak bakmaya karşı çıkmalarından daha kolaydır. Ancak, dünyadaki bütün kültürel nesnelere en üstten en alta doğru bir sıralama içeren bir ölçekten bakmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur; bu özel, kültürel olarak üretilmiş bir düşünme biçimidir. Ve bu düşünme biçimi, diğer toplumsal hiyerarşi türlerini ve insanların düşündükleri, yaptıkları ve değer

verdikleri şeylerin gerçek doğasını yanlış-tanımalarım sistematik olarak pekiştirir.

Bourdieu kamusal tartışmalarda hemen her zaman serbest alışveriş taraftarıdır. Sanatçılar, yazarlar ve entelektüellerin çalışmaları ve toplumsal değerleri serbest alışverişe –engelleyici olmayan bir yaratıcılık ve iletişime– bağlıdır. Dolayısıyla, bu iletişim sanatsal, bilimsel veya diğer entelektüel alanların özerkliklerini sürdürebilmelerine bağlıdır. Ciddi entelektüel gerçek arayışı ile bilgiyi –her ne kadar zekice de olsa– sadece araçsal olarak kullanmaya çalışan söylemler arasındaki sınırlar korunmalıdır. Burada Bourdieu, kendi ahlâki standartları veya siyasal çözümleri lehine entelektüel ve kültürel hayatı sansüre çalışanlara açık tavır alır (bkz. Bourdieu ve Haacke, 1994).

Etki ve değerlendirme

Bourdieu'nün çalışması çok geniş kapsamlı olsa da, sosyolojide aynı oranda etkiye sahip olmamıştır.[10] Onun eğitsel yapı analizleri toplumsal eşitsizliğin yeniden-üretiminde eğitimin rolünü anlama bakımından oldukça önemlidir. Bourdieu'nün eğitim sosyolojisi üzerindeki etkisi güçlü olsa da, sosyal tabakalaşma araştırmaları üzerine analizlerinin genel etkisi, en azından İngilizce konuşulan dünyada, daha sınırlı düzeyde kalmıştır. James Coleman, Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramını Gary Backer'ın insan sermayesi kavramıyla birleştirmiş ve iki kavramı da geliştirmek için Bourdieu'nün toplumsal mühendislik girişiminden duyduğu rahatsızlıktan yararlanmıştır. Sosyal tabakalaşma araştırmaları, Bourdieu'nün yeniden-üretimin doğasını anlama konusundaki itirazlarını dikkate almaktan ziyade, büyük ölçüde toplumsal hiyerarşileri betimlemeye ve hareketlilik kalıplarıyla ilgili tahminler yapmaya yönelik oldukça nesnelci bir çalışma biçimde devam etmiştir. Bu çabalar zamansal olarak daha dinamik, tarihsel bir yaklaşımı gerektirir. O ayrıca, maddi faktörler kadar kültürel faktörlere ve alanların

10 Bourdieu'nün çalışmalarının çevirilerinde karşılaşılan güçlüklerle ilgili açıklamalar için, bkz. Bourdieu (1998).

farklılaşması ve sermayenin dönüştürülmesiyle ilgili problemlere dikkat etmeyi gerektirir.

Bourdieu'nün ampirik araştırma üzerindeki etkisi kültür sosyolojisindekinden daha büyük olmuştur. Bu etkinin kaynağı, büyük ölçüde, onun sanatsal üretim ve tüketim biçimleri ve özellikle farklı olma çabası üzerine ampirik araştırmalarının kapsamı ve gücüdür. Bunlar gerçekte çağdaş (ve oldukça canlı) bir kültür sosyolojisi alt-alanının yaratılmasında temel bir rol oynamış ve ayrıca daha genel bir disiplinlerarası kültür araştırmaları alanını biçimlendirmiştir. *Ayrım* bu çalışmalardan en çok bilinenidir ve çok yaygın olarak okunmuş ve alıntılar yapılmıştır. Ancak bir ölçüde şaşırtıcı olan, farklı ortamlarda beğenilerin organizasyonundaki farklılıkları araştırmaya veya ortaya koymaya yönelik benzer nitelikte karşılaştırmalı ulusal araştırmaların fazla olmamasıdır. Araştırmacılar (örneğin, Fowler, 1997; Swartz, 1997) Fransa'nın oldukça sıkı bir kültürel hiyerarşiye sahip olabileceğini belirtmişlerdir; bu Bourdieu'nün yürüttüğü benzer kapsamda bir dizi ampirik araştırmada da gözlenir. Bizzat Bourdieu benzer temalarda karşılaştırmalı araştırmalar yapmıştır. Örneğin, *Sanat Sevgisi* (Bourdieu ve Darbel, 1966) müze ziyaretlerine odaklanır. Bu davranış kalıbını bir paradoks kuşatır: Devlet desteğiyle (ve kâr gözetmeyen özel kuruluşlar aracılığıyla) bu eserleri tanımayan geniş halk kitlelerinin Avrupa'nın büyük hazinelerine kolayca ulaşması sağlanmaya çalışılır. Ancak öte yandan, bu demokratik faydalanma hakkının başarısı sanatı, takdir yeteneğini tarif edilemez bir şey, büyük ölçüde kişisel bir istidat olarak gören yaygın algının etkisiyle zayıflar. Bu durum, Bourdieu ve Darbel'e göre, aslında, görünüşte demokratik ancak hâlâ büyük ölçüde eşitsiz bir toplumda, sanatın daima elitlerin sahip olabilecekleri üst niteliklere bağlı olduğunu göstermeyi hedefleyen bir yanlış-tanımanın göstergesidir. Altı Avrupa ülkesinde gerçekleştirilen bu ortak araştırma, kültürün benimsenmesiyle ilgili ampirik kalıpları ayrıntılı olarak açıklamaya çalışan bir dizi araştırmanın ilklerindendir. Bourdieu kendini yüksek kültürle sınırlamaz, ayrıca, amatör fotoğrafçılık dahil "orta-düzey" fotoğraf sanatını araştırır (Bourdieu vd., 1965). Bourdieu, bu ve baş-

ka araştırmalarda (bunlara *Ayrım* da dahildir), kültür araştırmalarının gelişimi için temel önemde genel bir harekete katılır. Bu hareket geleneksel yüksek kültür/alt kültür ikiliğine bir itirazdır. Diğerleriyle birlikte Bourdieu, bu ikiliğin basitçe bizzat nesneleri, onların doğasını veya onları değerlendirmek için gerekli kapasiteye içkin nesnel bir ayrımı temsil ettiği düşüncesinin yanlışlarını sergiler. Bourdieu ve diğer araştırmacılar beğenilerdeki farklılıkları sergileseler de, bunların, nesnel farklılıklar konusundaki düşünceler tarafından değil, kültürel eşitsizlik sistemince yaratıldığını göstermişlerdir.

Önde gelen sosyologlardan hiçbiri Bourdieu kadar ampirik araştırmalara yoğunlaşmamış ve onun kadar etkili olmamıştır. Yine de, onun teorik katkıları en büyük ve en genel etkiye muhtemelen İngilizce konuşulan toplumsal dünyada sahip olmuştur. Bu, büyük bir teorisyen olarak Bourdieu'nün sosyolojinin ötesinde antropolojiyi de etkilemesinin bir sonucudur (Cezayir ve özellikle Kabil üzerine çalışmasının etkisi muhtemelen daha büyük olmuş ve buna mukabil Fransa üzerine çalışmasının etkisi daha sınırlı düzeyde kalmıştır). O muhtemelen Bourdieu'nün en önemli tek teorik kültür sosyolojisi yaklaşımıdır. Dahası, Bourdieu kültür araştırmalarının sosyolojinin merkezine taşınmasına katkıda bulunmuştur. Bu, kültüre –ve kültür üzerindeki mücadelelere– toplumsal hayatın temel bir parçası olarak bakmak demektir, yoksa basitçe kültürel nesnelere özel bir araştırma alt-alanı olarak yaklaşmak değil.

Bununla beraber, Bourdieu'nün çalışmasını genel düzeyde değerlendirirken onu bağımsız parçalar olarak okumamak gerekir: Eğitim üzerine bir çalışma sanat ve edebiyat üzerine bir çalışmadan, güç ve eşitsizlik konusundaki bir çalışma yapı/eylem ikilemini aşma çalışmasından bağımsız olarak alınamaz. Bourdieu'nün sözgelimi habitus, sembolik şiddet, kültürel sermaye ve alan gibi temel kavramları tek başına kullanışlı kavramlar olsalar bile, en büyük teorik önemlerini karşılıklı ilişkilerinden alırlar. Bu kavramlar en iyi şekilde, mekanik, soyut bir biçimde değil, aksine sosyolojik çözümlemede işler görünür. Bourdieu'nün çalışmasının farklı parçaları zaten etkili ol-

mayı sürdürse de, onlar tam uygun bir etkiye sadece yeni ampirik anlayışların üretimlerinin ardında yatan, sosyolojik habitustaki daha genel değişimle sahip olacaklardır.

Bourdieu'nün çalışması farklı perspektiflerden eleştirilmiştir. En genel eleştirel inceleme Jenkins'e (1992) aittir. Onun şikâyetleri büyük ölçüde ortadan kalksa da, rahatsızlıkları (kullanılan dil ve teorik stildeki Fransızlık dışında) üç noktada toplanır. Birinci olarak, Bourdieu ilk bakışta göründüğü kadar özgün değildir. Bu eleştiri mantıklı değildir, zira Bourdieu'nün çalışması onu etkileyen, ancak yazılarında adını doğrudan adını anmadığı (Goffman ve Mauss gibi) sosyal bilimcilerin bazı izlerini taşır. İkinci olarak, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi özellikle dikkat çektiği ve uzak durmaya çalıştığı bazı güçlüklerin tuzağına düşmüştür. Örneğin onun "öznelcilik" ve "nesnelcilik" konusundaki yakınmaları daha az ikili ve daha ilişkisel bir yaklaşımı teşvik eder. Yine de bu girişimler karşı çıkılan ikiliği (sadece buluşçu bir biçimde) yeniden kurumlaştırma eğilimindedir. Ayrıca Jenkins (1992: 113), Bourdieu'nün yaklaşımının soyut bir toplumsal yapı modeli geliştirirken toplumu şeyleştirdiğini öne sürer; o iç karartıcı ve aynı zamanda tamamlanmış bir sisteme dönüşür. Üçüncü olarak, Bourdieu nihayetinde ve aksi yöndeki iddialarına rağmen, bir Marksist ve hatta determinist olarak kalır. Onun yanlış-tanıma kavramı epistemolojik açıdan gündelik anlayışları "yanlış bilinç" olarak çözümleyen geleneğe başvuran kuşkulu bir düşüncedir. Bu iki tür problem ortaya çıkartır: (a) Sokaktaki insanın bilinci ciddi olarak yanlış-tanıma tarafından biçimlendiriliyorsa, onların araştırma nesneleri olarak tanıklıkları kuşkulu hale gelir ve (b) Yanlış-tanımayı açığa çıkarma iddiası analizcinin perspektifine ayrıcalık tanır (ve hatta ampirik sorunları gizleyecek biçimde işleyebilir). Jenkins'in Bourdieu okuması İngiliz-dili ilgilerin, teorik tarih ve stilistik beğenilerin izlerini taşısa da, onun görüşleri ciddidir ve başka okurlar tarafından paylaşılır.

Çoğu eleştirmenin yaygın bir eleştirisine göre, Bourdieu'nün kültür ve eylem üzerine "kuzu postu"na bürünmüş vurguları gerçekte onun görüşlerinin indirgemeci bir tilki postuna bü-

ründüğünü görmeyi engeller. Yani o, indirgemeci iki sosyal bilim okulu Marksizm ve rasyonel seçim teorisinden biri veya ikisinin taraftarı olmakla ya da en azından onlardan aşırı etkilenmekle suçlanır. Bana göre Bourdieu, yukarıda belirtilen (ve kendi açıkladığı) nedenlerle, iki yaklaşımın da kesinlikle takipçisi değildir. O kesinlikle Marksizmden, ancak aynı zamanda Weber, Durkheim ve Mauss'dan, Goffman, Durkheimcılar ve diğer birçok farklı kaynaktan etkilenmiştir. Bourdieu'nün strateji ve rasyonel hesaplılık terminolojisi bir başka eleştiri konusudur. Gerçekte o rasyonel seçim teorisine bağlı kalmaz; onun bu konulardaki kaynağı gerçekte rasyonel seçim teorisi değil, İngiliz felsefesi ve ekonomisindeki daha genel geleneklerdir. Yine de Bourdieu, bir çıkar mantığının bilinçli olmadığında bile eylemi biçimlendirdiğini ve "ekonomiler"in çıkarlar ve hesaplılığa karşı açıkça tavır alan alanlarda bile genel düzeyde işlediğini göstermeye çalışmıştır. "Ekonomiler" bu anlamda dağılımsal etkilere sahiptirler –toplumsal aktörler farklı kaynaklarla etkileşime girer ve bu etkileşimler sonucunda farklı kaynaklar elde ederler. Eylemlerin bu tür araçların etkilerinden tamamen uzak olamaması, Bourdieu için, onların çıkarlardan tamamen uzak olamamaları anlamına gelir. Kısacası, Bourdieu, çoğu okuyucuda özellikle dar bir ekonomik indirgemeciliği benimsediği izlenimi yaratmadan, ekonomizmin bu genel anlamını tutarlı bir biçimde ifade etmenin yollarını bulamamıştır (Jenkins, 1992; Evens, 1999).[11]

Bourdieu'nün sözde indirgemeciliğine en keskin eleştiri Alexander (1995) tarafından yapılmıştır. Onun saldırısının hedefi, bir ölçüde kendi tercih ettiği yapı ve faillik karşıtlığını aşma girişimine temel oluşturmaktır (onun yaklaşımı kültüre daha çok özerklik tanır ve aktörlerin "gerçek iletişim" sayesinde özgürleşme kapasitelerine daha büyük vurguda bulunur). Alexander'a göre, Bourdieu bilgi sosyolojisinin yerine bilginin analizini geçirmeye çalışır. Yani Bourdieu, insanların sahip ol-

11 Evans'ın eleştirisi ilginç bir itiraz içerir: Bourdieu, ayrıca, diğerini radikal olarak kavrayamaz ve bu yüzden betimlediği eylem ve toplumsal düzen türünün değişmez karakterinden ziyade evrensel ve değişebilir yanını daha fazla vurgular.

dukları konumların onların bu konumlar ve onların normatif ve entelektüel geçerlilikleri üzerine analizleri nasıl etkilediğini açıklamaya çalışır. Kısaca o deterministtir. Ayrıca Alexander, bir ölçüde Jenkins gibi, Bourdieu'yü, üstü örtülü bir biçimde, rasyonalizm, yapısalcılık ve Marksizmi karşı çıktığından fazla kabul ettiğini düşünür:

1960'lı yılların başlarından beri Bourdieu iki entelektüel rakibi hedef alır: yapısalcı semiyotik ve rasyonalist davranışçılık. Bu perspektiflere karşı çıkan Bourdieu pragmatizm ve fenomenolojiye ulaşmış ve aktörü ve onun dünyasının anlamlılığını ortaya koymayı amaçladığını ilân etmiştir. "Onun yapabileceği şeyler, ne ... sadece Marksist bir kültürel düşünce biçimine, ne de mücadele verdiği geleneklerdeki önemli özelliklere süregelen bağlılığının sonucudur. Sonuç, Bourdieu'nün (davranışçılığa başvurarak) eylemi stratejikleştirmesi, (yapısalcılıktan yararlanarak) onu hâkim sembolik kodlara bağlı kılması ve (ortodoks Marksizmi devreye sokarak) kod ve eylemi maddi bir temele tâbi kılmasıdır (Alexander, 1995: 130).

Alexander bu eleştiriyi, hem teorik bir argümanla (tuhaftır ki Alexander, Bourdieu'de eleştirdiği konuma daha düşmanca bir tavır sergiler görünür), hem de Bourdieu'nün fikrî gelişimi ve sonraki düşmanlıkları üzerine bir açıklamayla kanıtlar. Argümanın ikinci kısmında Bourdieu'nün çalışmasının kaynakları konusunda samimi davranmadığı, aksine çok az teorik ağırlık taşıdığı ima edilir (ancak, Alexander'ın fikrî gelişimi de yanlıdır).

Bourdieu'nün çalışmasının güçlü yanlarını, eylemin yanlı görünmediğinde bile nasıl yanlı olduğunu, eşitsiz güç ve kaynak sistemlerinin yeniden-üretiminin aktörlerin açık hedeflerine karşı düştüğünde bile nasıl mümkün olduğunu ve alanların yapısının ve (bazen bilinçsiz) sermaye birikimi süreçlerinin bu alanlar içinde üretilen "kültür"ün içeriğini ve anlamını nasıl biçimlendirdiğini belirlemesi oluşturur.[12] Bourdieu'nün teo-

12 Alexander (1995: 152) "bilinçsiz strateji"yi çelişkili ve uyumsuz bir karışım olarak kavramlaştırır. Kavramın bir yanlış anlama ve karışıklığı davet ettiği doğrudur, çünkü bu kavramın, "sanki" işlerlikte belirli özel bir strateji varmış duygusunun yaratıldığı anlamı ile aslında aktörlerin asla bilinçli olarak farkında olmadıkları birçok farklı seçimlerini içeren bir stratejinin varlığının kaste-

risi, yaratıcılığı ve toplumsal hayatın doğasındaki derin tarihsel değişimler ve kültürel yönelimlerdeki derin farklılıkları açıklama konusunda daha zayıftır. Hiçbir teorik yönelim bütün analitik problemlere aynı ölçüde doyurucu bir yaklaşım getiremez ve aynı şekilde bu problemlerin tümünü çözdüğü söylenemez.

Ancak Alexander, Bourdieu'nün basitçe iki özel geleneğe "karşı mücadele verdiği"ni öne sürerken yanlış bir başlangıç yapar. Onun iki gelenekle de ilişkisi, diğer birçok teorik yaklaşımda olduğu gibi karmaşıktır. Bourdieu, başından beri ve bütün çalışmalarında, kesinlikle basit karşıtlıkları aşmaya çalışmış ve bir yandan belirli bir perspektife tek yanlı bağlılıklarını eleştirirken, öte yandan farklı düşünce geleneklerine onlardan bir şeyler öğrenerek diyalektik bir biçimde yaklaşmıştır. Örneğin, Bourdieu'nün yapısalcılıktan birçok şey alması ne şaşırtıcıdır ne de suçlanacak bir şeydir; onun, semiyotiğin (veya kültürel anlamların) toplumsal güçler ve pratiklerden özerk olarak yeterince anlaşılabileceği düşüncesine itirazını vurgulamak gerekir. Benzer şekilde, Bourdieu davranışın anlamlarının açık olduğu ve bu anlamların nesnel çıkarlarda ve aktörlerin kendi davranışlarına ilişkin nitelemelerinde kendini açığa vurduğu düşüncesiyle mücadele etmiştir. Ancak bu Bourdieu'nün sosyal analizde her zaman nesnel faktörleri bir tarafa ittiği anlamına gelmez.

Sadece Bourdieu'ye eleştiriler yapıldığı için değil, aynı zamanda onun teorisi eleştirel olduğu için de, yazıyı bir tartışmayla kapatmak uygun olacaktır. Onun teorisi, birçok farklı teorik yönelime, ampirik analizle ilişkili problemlere ve toplumsal dünyadaki sorunlara yönelik tartışmacı ve gelişen bir uğraştır. Bourdieu'nün teorisi tartışmacıdır, bunun nedeni, kısmen kabul gören anlayışları sarsması, kısmen de sosyal düzenin temelini oluşturan yanlış-tanımalara –örneğin, eğitimin toplumsal eşitsizliği yeniden-üreten kurumsal bir temelden ziyade meritokratik olduğu düşüncesine, veya bunlardan ilki doğruysa,

dildiği anlamı birbirinden ayırmak zordur. Her halükârda, Alexander bu ihtimallerden ikisini de açıkça ele almaz. Bunlardan ilki modern ekonomik analiz için temel önemdeyken, ikincisi Bourdieu'nün mekanist, kural izleyici bir eylemin üretimi yaklaşımının yerine geçirilmesi gerektiğini öne sürdüğü "oyun duygusu" düşüncesinin merkezidir.

bunun kompleks biçimlerde içinde yer aldığımız bir şeyden ziyade aslında bireylerin yarattıkları bir şey olduğu anlayışına– meydan okumadır. Ve gerçekte Bourdieu'nün da gösterdiği gibi, bu teori büyük ölçüde tamamlanmamıştır. O Parsonscı tarzda tutarlı bir sistem geliştirme girişimi değildir; büyük ölçüde tutarlı ancak kademeli olarak gelişen kavramsal bir çerçeve kadar, süregelen motifler ve tekrarlanan analitik stratejilere sahiptir. O kapalı değildir ve kapanmayı gerektirmez. Bourdieu'nün teorisi en temel düzeyde bilginin yaratılmasını –ve böylece çıkarın biçimlendirdiği bir alana bağlılık– talep eder. Bu bağlılık, Bourdieu'nün gözlerinde devlete ve onun işlemsel kategorilerine bile itiraz şansına sahip çok ciddi bir sosyal bilim oyunuyla başlar. Bu anlamda, gerçekte, yeniden-üretimi ve alanların toplumsal kapanmasını açıklayan bir teori toplumsal hayatta daha fazla açıklık için mücadelede olası bir silâhtır.

ÇEVİREN *Güney Çeğin*

KAYNAKÇA

Alexander, Jeffrey C. (1995), "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu", s. 128-216 *Fin de Siècle Social Theory* içinde Londra: Verso.

Bourdieu, P. ve Ahmed Sayed (1964), *Le déracinement, la crise de l'agriculture en Algérie*, Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1964/1979), *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (1972/1977), *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1986), "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education* içinde, s. 241-58 (ed.) John G. Richardson. New York: Greenwood.

Bourdieu, Pierre (1988), "Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science", *Theory and Society*, 17 (5), s. 773-88.

Bourdieu, Pierre (1993), (ed.) *La Misère du Monde*, Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1979/1984), *Distinction*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1980/1990), *The Logic of Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1983/1993), "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed", *The Field of Cultural Production* içinde, s. 29-73, New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre (1984/1988), *Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1988/1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1989/1993), "The Historical Genesis of a Pure Aesthetic", s. 254-266 *The Field of Cultural Production* içinde, (New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre (1989/1996), *The State Nobility*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1992/1996), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1999), "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", (ed.) George Steinmetz, *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* içinde, s. 53-75, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bourdieu, Pierre ve Alain Darbel (1966/1990), *The Love of Art*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre ve Hans Haacke (1994/1995), *Free Exchange*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre ve J.-C. Passeron (1963/1973), *The Inheritors*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre ve J.-C. Passeron (1967/1971), *Reproduction; In Education, Culture, and Society*, Beverly Hills: Sage.

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, J-P. Rivet ve C. Seibel (1963/1995), *Travail et travailleurs en Algerie*, Paris ve den Haag: Mouton.

Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Rivet ve Seibel (1963/1995), *Work and Workers in Algeria*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, J-C Passeron, M de Saint Martin ve R. Teese (1996), *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*.

Bourdieu, Pierre, Luc Boltaski, Robert Castel, J-C. Chamboredon, and D. Schnapper (1965/1990), *Photography: A Middlebrow Art*, Cambridge: Polity.

Brubaker, Rogers (1992), "Social Theory as Habitus", s. 212-234; C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, eds.: *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, Chicago: University of Chicago Press.

Calhoun, Craig (1993), "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity", (ed.) C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 1993 *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, s. 61-88, Chicago: University of Chicago Press.

Calhoun, Craig, (ed.) Edward LiPuma ve Moishe Postone, (1993), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press.

Chartier, Roger (1988), "Social Figuration and Habitus", *Cultural History* içinde s. 71-94, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Colquhoun, Robert (1986), Raymond Aron: *The Sociologist in Society*, 1955-1983. Beverly Hills, CA: Sage.

Dosse, Francois (1997), *Structuralism*, 2 cilt, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Durkheim, Emile (1895/1988), *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.

Durkheim, Emile (1897/1988), *Suicide*, New York: Free Press.

Evens, T.M.S. (1999), "Bourdieu and the Logic of Practice: Is All Giving Indian-Giving or is 'Generalized Materialism' Not Enough?", *Sociological Theory*, c. 17 sayı 1, s. 3-31.

Fowler, Bridget (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, Londra: Sage.

Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor.

Harker, Richard, (ed.) Christian Mahar ve Chris Wilkes, (1990), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*. New York: St. Martins.

Honneth, Axel, Hermann Kocyba ve Bernd Schwibs (1986), "The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu", *Theory, Culture, and Society* 3 (3): 35-51.

Jenkins, Richard (1992), *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge.

Merton, Robert (1936), "The Unintended Consequences of Purposes Social Action", R. Merton, *Sociological Ambivalence*: New York: Free Press, 1982.

Robbins, Derrick (1993), *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*.

Sayer, Andrew (1999), "Bourdieu, Smith and disinterested judgment", *The Sociological Review*, c. 47 (3): 403-431.

Shusterman, Richard (ed.) (1999), *The Bourdieu Reader*, Cambridge, MA: Blackwell.

Swartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Charles (1993), "To Follow a Rule", C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, (ed.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, s. 45-60, Chicago: University of Chicago Press.

Vandenberghe, Frederic (1999), "The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierrre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, 17 (1): 32-67.

Weber, Max (1922), *Economy and Society: an Outline of Interpretative Sociology*, New York: Bedminister Press.

Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi*

Alim Arlı

"Küçük sorunları çözerek, büyük sorunları çözmeyi öğreniriz. Biz, yaptığımız alıştırmaları temel bir fenomenoloji düzlemi içinde sunmak zorundayız. Ayrıca insanın ruhunda önemsiz sayılabilecek hiçbir şey olmadığından da eminiz."

— Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*

"Stifter'de en anlaşılmayan şey onun ünüdür, dedi Reger, çünkü yaptığı edebiyat anlaşılmazın dışındaki her şeydir. Büyükler denilenleri çözeriz, zamanla parçalara ayırırız, onları kaldırırız, dedi, büyük ressamları, büyük müzikçileri, büyük yazarları, çünkü onların büyüklükleriyle yaşayamayız, düşündüğümüz ve her şeyi sonuna kadar düşündüğümüz için, dedi."

— Thomas Bernhard, *Eski Ustalar*

Giriş: Bilimsel alanın ontolojik dönüşümü ve sosyoloji

Yüksek düzeyde farklılaşmış sosyal yapıların oluşumlarını, kurucu ve yeniden-üretici dinamiklerini açıklayacak bir sosyal bili-

(*) Bu metnin oluşumu sırasında, eleştirileri, desteği ve katkılarıyla birçok meseleyi anlamamı kolaylaştıran dostum Güney Çeğin'e, yine birçok stratejik metne ulaşmamı sağlayarak makalenin bazı bölümlerini yeniden düşünmeme neden olan sayın Ümit Tatlıcan'a ve metnin son halini okuyarak önemli değerlendirmeleriyle birçok noktayı yeniden ele almamı sağlayan Emrah Göker'e –metnin tüm kusurları yazarına ait olmak üzere– müteşekkirim.

min ontolojik ilkeleri/dayanakları nelerdir? Toplumlar arası eşitsiz ve sistemli gelişmenin sosyo-oluşumunun sosyolojik bilgisinin imkânları nelerdir? Sosyal-tarihsel gerçekliğin bilimsel olarak açıklanabilirliğinin epistemolojik imkânları, kültürel asimetrilerin pratik-bilimsel açıklamasının temeli, kavramların ve teorilerin maddi ölçeklerinin ampirik sınırları ne(ler)dir? Bu çerçeveden bakıldığında, tarihsel ve kültürel gelişmenin topyekûn sosyal ve beşeri belirlenmişlik payını içinde taşıyan sosyo-tarihsel gerçeklik; tabiatın işleyişine gömülü, tabii olanın yasalarınca yönetilen, onun bir parçası olan fakat beşeri, akli ve iradi müdahale ile yapılandırılmış, tabiatın ikinci bir düzlemi midir? Sosyal bilimlerin klasik ve çağdaş arayışları *dünyanın* farklı gerçeklik yapılarını açıklama arayışının buna benzer sorunlarıyla ilgilenerek şekillendiler. Bu sorulara ilişkin klasik sosyologlarla çağdaş sosyologların yaptıkları çözümlemeler; sosyolojik gerçekliğin ayrıntılı ontolojik ve epistemolojik altyapısını kurmak bakımından aynı geleneğe bağlanırken, Heidegger sonrası felsefenin derin etkileri bakımından ayrı kavrayışlara tekabül ederler. Sosyolojinin, sosyal bilimler ontolojisinin kurulması açısından klasik birikimini oluşturan sosyologlar, Kartezyen akılcılık kavrayışının tüm sorunlarını tabii olarak içlerinde taşırlar. Tabiat ve toplum (tarih) ikiliğinin sorunlarını ortadan kaldırmak için doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin epistemolojik birlik ilkesi altında birleştirilmesi girişiminin Marx'tan Comte'a, Durkheim'dan Weber'e kadar ilginç arayışlara denk düştüğü birçok kişinin aşina olduğu bir durumdur. Bu anlamda bilimsel bilgi alanının doğa bilimleriyle sosyal bilimleri Comtecu anlamda aynı çatı altında toplayan *epistemolojik birlik* ilkesi çerçevesinde düşünülmesi, bu düşünürlerin temel aldıkları epistemoloji açısından bakıldığında doğaldır. Fakat Habermas, Luhmann ve Bourdieu gibi düşünürler açısından bakıldığında doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin kurumlaştıkları ilk dönemlerindeki epistemolojik temellerinin içerdikleri bilgi istemleri ve araştırma nesnelerinin bilinç durumları içerip içermemesi bakımından aynı olması söz konusu değildir.

Bu noktada birbiriyle paralel gelişen iki ayrı tartışmanın hem sosyal bilimlerin kuruluş yıllarından kalma birçok tartışmayı

anlamsız kıldığı hem de diğer bazı tartışmaları yeniden formüle etmeyi zorunlu hale getirdiği vakidir. Bu gelişmelerden birisi, bilim felsefecilerinin birkaç on yılı kapsayan uzun tartışmalarıdır. Viyana Çevresi düşünürlerinin doğa bilimlerindeki ampirist-pozitivist araştırma programlarındaki gözlem ve yöntem süreçlerindeki bazı aksaklıları gidermek için 20. yüzyıl başında başlattıkları tartışmalar daha sonra Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos gibi (meslekten doğa bilimci) filozofların doğa bilimlerinin araştırma süreç ve faaliyetlerini yeni bir epistemolojik kavrayışa taşıma istekleri ile başka bir boyut kazandı. Şüphesiz bu tartışma sadece doğa bilimlerindeki bazı tıkanma noktalarını teşkil eden metodolojik sorunları kavrama çabası ve kaygısıyla sınırlı kalmadı ve genel bir bilim tartışmasının ortaya çıkmasına neden oldu. Bazı bilimsel "teorilerin" yarattığı tartışmalar (özellikle teorik fizik, biyoloji, matematiğin doğa bilimleriyle ilişkili alanlarında) ampirist-pozitivist bilim düşüncesinin epistemolojik sınırları ile ilgili bir tartışmayı zaten zorunlu hale getirmişti. (Bu noktada, David Hume'un bilimsel bilginin doğasına ilişkin eskimeyen sorularından itibaren zaten mevcut olan bu tür soru(n)ların, tümevarımcı akıl yürütmelerin alternatiflerinin modern bilimsel gelişimin ilk zamanlarından itibaren mevcut olduğunu, fakat bu yaklaşımı aşacak girişimlerin sürekli olarak yarım kaldığını da hatırlamakta yarar var.)[1]

Bourdieu'nün sosyolojik bilgi kuramına temel kılmaya çalıştığı yapısal yönelimli değişim felsefesi, tartışmalarının birçok bağlamında, Popper ile Kuhn'un ve diğer bilim felsefecilerinin meşhur tartışmasındaki teorik zemini içerir. Bourdieu'nün sosyal bilimleri tarihsel epistemolojinin geçerli olduğu bir araştırma ve düşünme alanı olarak görmesi, yukarıdaki tartışmanın tıkanma noktalarını aşmaya çalışan farklı bir epistemolojik zemini ifade eder. Bu teorik zemin, bilimsel alanın yeniden in-

---

1 Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, Alan Yayınları: İstanbul, 1995; Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları: İstanbul, 1992.

şasım zorunlu kılan bir tartışmanın ana hatlarını da tanımlar. Kuhn'un, bilimsel bilgi üretiminde öznesiz bir bilim sürecini öne çıkaran pozitivist araştırma mantığına araştırmacının psikolojisinin merkezîliğinin önemini vurgulayarak yaptığı neorasyonalist eleştirisi, Popper başta olmak üzere birçok bilim felsefecisi tarafından şiddetli eleştirilere konu olmuştu. Kuhn'un postpozitivist bir araştırma işlemler sürecini temellendiren neorasyonalist bilim felsefesini okuyan kişiler, ister istemez onun aslında bilimsel bilgi üretiminin altyapısını tahrip edebilecek bir rölativizmi davet ettiğine ilişkin bir kaygıyı çok zaman geçmeden hissedeceklerdir. Fakat bu tür bir açıklamanın rölativizm olarak görülmesi, zihinleri öznesiz bir bilimsel araştırma prosedürüne şartlandıran pozitivist-ampirist bilim düşüncesinin belirleyiciliği ile yakından ilişkilidir. Kuhn'un eleştirmenlerine cevap verirken tam da devrimci bilim sürecinden paradigmanın bir "normal bilim" sürecine dönüştüğü sistemleşme aşamasında, okullarda standartlaştırılan müfredatlar aracılığıyla cari bilimsel kavrayışın aktarımının bu sürecin pekişmesindeki rolünü vurgulaması, içerdiği sosyolojik basiret açısından bakıldığında hiç de yabana atılır bir cevap değildir. Bir paradigmanın sistemleşmesi, bilimsel keşfin ve "kesinlik"ler içeren bilgi üretiminin yoğunluğu kadar bu bilginin kurumlar vasıtasıyla aktarımıyla da alâkalıdır. Bu açıklama, Kuhn'un bilimsel bilginin oluşum yapısına ilişkin gerçekleştirmeye çalıştığı açıklama amacıyla eğitimin sosyal farkları yeniden yapılandırdığını iddia eden Bourdieu sosyolojisinin içerdiği benzerlikleri de gösterir. Vandenberghe, bu yakınlığın hem Kuhn'u hem de Bourdieu'yü, tarihselci bilim düşüncesiyle derinden etkileyen Gaston Bachelard'ın etkisine bağlamaktadır. Ayrıca her iki düşünürün ampirist-pozitivist bir bilim düşüncesinden rasyonalist (Kuhn) ve realist (Bourdieu) bir bilim düşüncesine geçmelerinde Wittgenstein'ın ikinci dönemindeki düşüncelerinin etkili olduğu da başka bir gerçektir.[2]

---

2 Frédéric Vandenberghe, "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, cilt. 17, no-1, 1999, s. 33-34.

Popper'ın, ısrarla Kuhn'un nisbi olarak uzun dönemli "normal bilim" ile kısa zaman dilimlerinde meydana gelen "devrimci bilim" gibi ayrımlar aracılığıyla bilimsel bilginin gelişimini karakterize ettiği bilgi sosyolojisi çözümlemesini küçük görmesi ve bunu *tehlikeli* bulması, onun öznesiz bir bilimsel yöntem ısrarını ve *heuristic* (keşif yönelimli) bilimsel yöntemin hipotetik-dedüktif akıl yürütmeyle çalışan yanlışlamacı tarzını terk etmeye yanaşmamasıyla da ilgilidir. Popper, Kuhn'un bilimsel bilginin gelişimini açıklarken sosyolojik ve psikolojik modellere müracaat etmesini, kendi felsefi kavrayışı içinde, daha *çocukluk* dönemlerini geçmemiş bu bilimlere hiç de hak etmedikleri bir eleştiri görevinin verilmesi olarak görüyordu. Bu görüş Popper'ın liberal felsefi düşüncesinin bireyciliğiyle derinden ilişkilidir ve bu yaklaşımı aynı zamanda onu doğa biliminin geleneksel birikimlerle ilerleyen bilgi kavrayışıyla da ilişkilendiriyordu. Tüm bu tartışmanın düğümlendiği nokta ise, Bourdieu'nün de sosyolojide aşmaya ve sosyolojinin bilimselliğini yine sosyolojik bilgi kuramının imkânları içinden kalkarak pekiştirmeye çalıştığı tıkanıklığın kaynağına da işaret etmektedir: Bilimsel bilginin oluşumunu sağlayan ilke/durum keşfin mantığı mıdır yoksa araştırmacının psikolojisi midir? (Bu sorun, bir şekilde, sosyolojide öznelci ve nesnelci bilim düşünceleri arasındaki kamplaşma şeklinde de okunabilir.) Bu soruya Kuhn, –sonradan *Asal Gerilim*'de bazı revizyonlar yapsa da– araştırmacının psikolojisi olarak cevap verdi. Popper *Bilimsel Keşfin Mantığı* olarak erken bir dönemde formüle ettiği düşünceyi ömrünün sonuna kadar savundu.[3]

3 Popper ömrünün son yıllarında *Bilen Bir Özne İçermeyen Bilgi Kuramı* başlıklı konuşmasında öznesiz bilim düşüncesinin yeni bir kavrayışı olarak nitelendirilebilecek bir görüş ileri sürmüştür. *Üç Dünya Kuramı* adını verdiği düşüncelerinin ayrıntılı tartışmasında, nesnel olarak mevcut olan ve var olan her şeyin toplamını ifade eden *dünya* kavramını açıklamaya ilişkin yeni bir bilgi kuramı önerir. Buna göre birinci dünyayı, fiziksel nesneler veya fiziksel durumlar dünyası; ikinci dünyayı, bilinç durumları, manevi durumlar ve eyleme yönelik davranışların dünyası; üçüncü dünyayı ise bilim, edebiyat ve sanatın "yüksek" eserlerini içeren nesnel düşünce içeriklerinin dünyası olarak tanımlar. "Üçüncü dünya"nın bilen bir özne içermeyen, ontolojik açıdan bağımsız olan statüsü, Popper'a göre, keşfe yönelen bilim adamları tarafından geliştirilir ve günümüzde sınırları tam olarak bilinemeyen genişlemesine katkıda bu-

Bourdieu'nün çalışmaları, sosyolojinin öznelci-nesnelci bilgi kuramlarını aşma; öznesiz bir sosyolojik bilgi kuramının bütün tehlikelerini görme ve onu reddetme; pozitivizm ve yorumsamacılık ikilemini bertaraf etme ve bilimsel mirasın kendisini sürekli olarak yeniden yapısal bir çözümlemeye tâbi tutma iddialarına sahip yapısal-inşacı tarihselci epistemolojiye dayanan açık uçlu bir taslaktır. Bu taslağın kendisi, tarihsel bir alana yayılmış ve içinde üretildiği zamanın belirleyiciliği ve onu üreten bilinci yapılandıran bilimsel habitus tarafından kurallandırılmıştır.[4]

Popper ve Kuhn'un doğa bilimlerinin kurumları ve yöntemsel bağlamı içinde yaptıkları tartışmanın sosyal bilimlerin ya-

---

lunulur. Birbirleriyle ilişkilerini, bilinç durumlarının dünyası olan ikinci dünyanın aracılığıyla sağlayan birinci ve üçüncü dünya ise doğrudan ilişkiye girmezler. Bu üç dünya arasındaki ilişkilerde birinci ve üçüncü dünyanın ikinci dünya üzerinden ilişkilendirilmesi Popper'ın üçüncü dünyanın ayrıcalığına atfettiği bilişselci yorumdan kaynaklanır. Üçüncü dünyanın, onu üreten failler ve tüm insanlık tarafından kavranamayacak kadar genişlemiş ve karmaşıklaşmış olması, Popper tarafından, bilimin otoritesinin psikolojist, rölativist ve sosyolojist yaklaşımlar tarafından dahi aşılmayacağının kanıtı olarak gösterilir. Tartışmayı ayrıntılarıyla ele alan ve sosyolojik eylem modeli açısından değerini tartışan Habermas'a göre, Popper'ın yaklaşımı, sosyolojik eylem kavramlarının temelini oluşturan ontolojik varsayımları açığa çıkardığı için değerlidir. Dünya kavramının yapısal anlamıyla alâkalı açığa çıkmış ve potansiyel olarak keşfedilebilir durumlarını belirterek önemli bir adım atar. Fakat, sosyolojik eylem kavrayışının ontolojik muhtevasının ve potansiyellerinin, kültürel farkların aşılması için gerekli olan iletişimsel alt yapısının ortaya konması bakımından nesnelcilik saplantısı tarafından kesin bir şekilde kısıtlanır. Bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı: İstanbul, 2001, s. 102-113.

4 Vandenberghe, Bourdieu'nün yapısal inşacı bilim görüşü ile Roy Bhaskar'ın *eleştirel transandantal gerçekçi* bilim düşüncesi arasında benzerlikler olduğunu iddia eder. Bu iddiayı Bourdieu de doğrular (bkz. Vandenberghe, a.g.m., son dipnot, s. 62). Bhaskar, bilimin gözlemlenebilen nesnelerin düzenliliklerini ortaya koymaya çalışan naif ampirist ontolojisinin yerine, gözlemlenemeyen nesneler ve üretici mekanizmaların bilgisini keşfedecek ve epistemolojik bakımdan zorunlu olarak düzenlilikler içermesi gerekmeyen numenal bir ontolojiyi transandantal gerçekçilik başlığı altında kendi bilim görüşü olarak geliştirir. Bourdieu, pozitivist bilimin prosedürel yöntembilim ilkelerini terk ederek ilişkisel bir rasyonalizmle temellendirdiği yapısal inşacı bilim görüşü ile sosyal gerçeğin arka plan unsurlarını, kültürel gizli kodları ve "görünmeyen" sosyolinguistik güçleri kendi bilimsel yaklaşımı içinde araştırılabilir kılmaya çalışır. Vandenberghe, "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", s. 37-41.

pısal durumuyla karşılaştırılması gerekmektedir. Bu çerçevede bakarsak Jürgen Habermas'ın belirlemesiyle, sosyal bilimlerin kuruluş süreci; ekonomi, siyaset bilimi, kültür antropolojisi ve sosyolojinin özelleşmiş bağımsız bilim alanları olma yönünde attıkları adımların şekillendiriciliği altında temel karakterini kazandı.[5] Siyaset biliminin ve ekonominin kendi temel çözümleme birimlerini kurarken dışta bıraktıkları bütün konular son aşamada sosyolojinin oluşum sürecini de tayin etti. Siyaset bilimleri, devlet, organizasyon ve iyi yönetim sorunlarıyla, ekonomi ise piyasa süreçlerinin ayrıntılı tahlilleriyle uğraşırken; sosyoloji, Avrupa'nın sosyal/tarihsel dönüşümünün getirdiği devasa sosyal bütünleşme sorunlarının açıklamasını üstlenerek, "*mükemmel bir bunalım bilimi*" özelliğini de aldı.[6] Aynı zamanda kuruluş sürecinde şekillenen bir diğer nokta ise sosyolojinin teorik arayışı ve ürettiği kavramların normatif içeriği gibi düzeylerde tüm açıklama girişimlerini *rasyonalite* problemi çerçevesine yerleştirmesiydi.[7] Sosyolojinin bu özelliği, onun, sosyal sistemin bütününü ilgilendiren hemen hemen tüm sorun alanlarıyla sürekli ilişki içinde olmasına neden oldu. Sosyal bilimlerdeki rasyonalite sorunu, sosyolojik kuramın egemenliği altında gelişti. Sosyal bilimin diğer alanları ise sosyal-tarihsel gerçekliğin tümünü ilgilendiren sorunlara daha mesafeli kaldılar ve çerçeveleri daraltılmış problematik alanları içinde çalıştılar.

Bilim felsefecileri ve sosyal bilimcilerin tartışmaları ile aynı zaman dilimi içinde paralel olarak gelişen ve felsefenin "krizlerini" çözmeye odaklanmış bir felsefi arayış ise getirdiği yaklaşımla sadece felsefenin sorunlarını yeniden yapılandırma ile sınırlı kalmamış aynı zamanda bilimler alanının kendine dönük kavrayışlarını da yeniden formüle etmesini zorunlu kılmıştır. Edmund Husserl'in başlattığı fakat öğrencisi Heidegger ve Heidegger'in öğrencisi Gadamer yoluyla gelişen (bunlardan bağımsız olarak gelişip bu tartışmaları derinden etkileyen Witt-

5 Habermas, s. 27-28.

6 Habermas, s. 28.

7 Habermas, s. 25-27.

genstein felsefesini de içine alan) bu tartışma, postkartezyen felsefenin ve bilimsel düşüncenin temel ilkelerini tanımladı. Doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin içinde boğulup kaldıkları Kartezyen düaliteler krizini aşmak için Heidegger'in *Temel Ontoloji*sinin önemli açılımlara yol açması sosyal bilimlerin çağdaş kavrayışlarına derin etkide bulundu.[8] Bu noktada klasik sosyal bilim ile post-Heidegger düşüncenin etkisindeki sosyal bilimin üç temel noktada farklılaştığı görülecektir:

1. *Mantıksal Dönüşüm*: Klasik sosyal bilimlerin dayandığı bilgi sosyolojisinin ürettiği kavramsal ve metodolojik araçlardan birçoğu çağdaş sosyal bilimler tarafından kabul edilmiştir. Fakat epistemolojizm ve metodolojik düalizm sorununu aşmak için ontolojik temelde yeniden kurgulanmıştır. Toplumsal dünyanın kuruluşu sadece birey, grup ve kurumların kategorik olarak sınıflandırıldığı tarihsiz ve mekânsız bir yaklaşımla değil, toplumsal dünyanın birbiriyle girift ilişkiler üzerine bina edildiği sosyal olarak icat ve inşa edilmiş bir mekân üzerinde oluşur. Sosyal dünyayı yönlendiren, yeniden-üreten ve yapılaştıran kurallar; farklı sosyal güçleri belirli bir mekân üzerinde konumlandıran ve iktidar ilişkilerini toplumsal mekânın organizasyonu ile bütünleyen/ikame eden oluşumlardır.[9] Bu yaklaşıma dayanarak gelişen modern sosyal teorinin mantığını temellendiren açık veya gizli önermesel dilin ontolojikleştirilmesi, Heidegger sonrası düşüncenin dayattığı zorunluluk olarak gündeme gelmiştir.[10] Aynı zeminde ilerlendiğinde, Bachelard'ın (Bourdieu'nün de hemfikir olduğu) temel iddiasına gö-

---

8 Heidegger'in açık bir çözümlemesi için bkz. Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997, özellikle bkz. s. 57-133.

9 Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003; Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, Kesit Yayınları: İstanbul, 1996; David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003a; David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003b.

10 Pierre Bourdieu ve Loïc J.D. Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 112.

re, sosyal dünyayı tüm açıklığıyla ortaya koyma iddiasındaki bir bilimin ilk amacı, ortakduyu (common sense) dünyası ile kökten bir süreksizlik yaratmak olmalıdır.[11]

2. *Yapısal Dönüşüm*: Bilimlerin ortak bir epistemolojik temele dayandırılmasına dönük klasik dönem eğilimi, sosyal bilimlerin ve çağdaş toplumların hızlı gelişimi ile birlikte (Niklas Luhmann'ın sosyolojiye "karmaşıklığın azaltılması" görevini vermesi gibi) imkânsız bir arayış olarak görülmeye başlanmıştır. Ampirik verilerin ortak pozitivist-metodolojik bir rehber program eşliğinde okunması girişimi, sosyolojiyi içinden çıkılması imkânsız yapı-fail kutuplaşması ve öznelcilik-nesnelcilik gibi birçok kriz durumlarıyla baş başa bırakmış ve sosyolojik rasyonaliteyi parçalamıştır. Bu da sosyal bilimin ontolojisi meselesinin ayrıntılı yeniden-düşünülmesini zorunlu kılmıştır.[12] Bu noktada Habermas'ın bir tespiti önemlidir: "Bir sosyal sistem, bir organizma gibi, sabit bir tip içinde belirlenmiş değildir. Bir eşek, böyle bir gelişme yaşamda kalması için zorunlu olsa bile, bir yılana dönüşmez. Buna karşılık, bir sosyal düzen, kimliğini ve sürekli varlığını bırakmadan, derin dönüşümler yaşayabilir."[13]

3. *Metodolojik Dönüşüm*: Nesneler sadece bilincin nesneleri ve konuları değil, bizatihi varlıksal oluşumlardır. Bu durumu tanımlayan ilke; faillerin ve eylemlerinin niyetselliği, faillerin yapılara eylem ve niyetleriyle her an müdahale ettiklerinin sosyolojik önkabulüdür. Aynı zamanda faillerin, yapıları yapılaştıran güç ilişkileriyle karşılıklı etkileşime girmeleri ve toplumsal yeniden-üretimi gerçekleştirmeleri (toplumun inşası ile yeniden-inşası farklı kurallara tâbidir ve apayrı durum-

---

11 Gaston Bachelard'dan aktaran, John Urry, *Mekanları Tüketmek*, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 63.

12 Konunun yorumcu perspektifler dahilinde tartışıldığı seçkin bir derleme için bkz., (ed.) Paul Rabinow ve William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990[1979]. Ayrıntılandırılmış yeni baskısı için bkz. (ed.) Paul Rabinow ve William Sullivan, *Interpretive Social Science: A Second Look*, California: University of California Press, 1988.

13 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998, s. 389.

lardır) yapının ikiliğini zamansal olarak nasıl yeniden-ürettiklerini gösterir.[14] Eylemin *ifade edilmemiş koşulları*, *akılcılaştırılması* ve *niyetlenilmemiş sonuçları*, faillerin, yapılarla etkileşim durumlarına farklı bilinç durumları yoluyla sosyal yeniden-üretime katılımını ifade eder. Fail ile yapılar arasındaki ikiliği yeniden-üreten yapılaşma durumları hem faillerin etkileşim durumlarını hem de sosyal mekândaki konumlanışlarını ve mekânın yeniden-üretiminin mantığını da belirler.[15]

Bu üç nokta klasik kuram ile çağdaş kuram arasındaki süreklilik ve kopuşların oluştukları düzlemlerin kaba tasviridir. Çağdaş sosyolojik düşüncede Jürgen Habermas, Antony Giddens, Jeffrey Alexander, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu gibi sosyologların ilgi alanları yukarıda anılan sorunların çözümlenmesi için tarihsel olarak koşullandırılmıştır. Bu tespitlerden sonra, sosyal bilimlerdeki araştırma süreçlerindeki ontolojik dönüşümün şekillenmesinde derin etkileri olan Pierre Bourdieu'nün etkisine ilişkin bazı sorular üzerinden sınırlı bir tartışma yapılacaktır. Bourdieu'nün tartışmalarının çağdaş sosyolojik kurama getirilmiş en esaslı eleştirilerden biri olduğu

14 Bourdieu ile Giddens'ın çözmeye çalıştıkları teorik sorun alanlarının tamamen aynı olması ve benzerlikleri ilginçtir. Her iki sosyolog doğrudan birbirleriyle herhangi bir tartışma yapmamış, karşılıklı eleştirileri metinlerindeki örtük tenkitler üzerinden gitmiştir. Her iki sosyolog da ortak bir yön olarak Heidegger düşüncesinin etkisinde kalmıştır. Giddens'ın sosyolojik yöntemin yeni kuralları olarak formüle ettiği ilkeler, bilimsel bilgiyi mümkün kılan ilkelerin değişiminin mantığını özetlemektedir: "A- 1- Sosyoloji, önceden-verili bir nesneler evreniyle değil, aksine öznelerin aktif eylemleriyle inşa edilen veya üretilen bir evrenle ilgilenir. 2- Toplumun üretimi ve yeniden-üretimi, bu yüzden, bir dizi mekanik süreç olarak değil, aksine üyelerinin beceri gerektiren bir icrası olarak alınmalıdır. B- 1- İnsani faillik alanı sınırlıdır. İnsanlar toplumu üretirler, ancak bu üretimi tarihsel olarak konumlanmış aktörler olarak ve kendi seçmedikleri koşullar altında gerçekleştirirler. 2- Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkân sağlayan bir faktör olarak da kavramsallaştırılmalıdır. Yapının ikiliği olarak adlandırdığım şey tam da bunu ifade eder... Toplumsal pratiklerin yapılaşmasını araştırmak, yapının eylem aracılığıyla inşa edilerek nasıl oluştuğunu ve buna mukabil, eylemin yapısal olarak nasıl inşa edildiğini açıklamaya çalışmaktır. 3- Yapılaşma süreçleri anlamlar, normlar ve gücün karşılıklı etkileşimlerini içerir." Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, s. 211-212.

15 Giddens, s. 99-170.

fikri çalışmanın mantığını şekillendirmiştir. Bu çerçevede çalışmaya ruhunu veren temanın ontolojik/epistemolojik derin revizyon olduğu belirtilmelidir. Bourdieu'nün sosyolojinin klasik mirasına getirdiği özgün yorumun özelliğine ve dönemindeki benzer sosyolojik çalışmalarla farklılaşan boyutlarına odaklanılacak; klasik ve çağdaş sosyolojinin önemli kuramcılarıyla yaptığı bazı tartışmalar etrafında mukayesesi ile bıraktığı bilimsel mefhumlar ve mirasın vaatleri konu edilecektir.

Bourdieu sosyolojisinin klasik sosyoloji ile ilişkileri sorunu

Pierre Bourdieu'nün çalışmalarını klasik sosyoloji düşüncesinin sınırları içinde kalarak anlamak zordur. Kuşku yok ki, bu iddiaya klasik sosyolojik mirasın bir biçimde hâlâ sosyal gerçekliğin mantığını açıklayan temel düşünce alanı olduğunu kabul edenler tarafından birçok eleştiri yöneltilebilir. Bourdieu'nün üzerinde çalıştığı konulara ilişkin epistemolojik açılımlarının etkileri sadece sosyoloji ile sınırlı kalmamış, sosyal bilimler ve felsefede de derin yankıları olmuştur. Bourdieu de, zıt bir pozisyonda da olsa Jürgen Habermas gibi, *sosyolojik geleneğin* ve onun akılcı arayışlarının sadık bir izleyicisidir/temsilcisidir.[16] Pierre Bourdieu (1930–2002)[17] uzun ve verimli bir aka-

16 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 416-434.

17 Bourdieu'nün hayat öyküsünün, eserlerinin eleştirisinin ve entelektüel siyasetinin değişik boyutları ve ayrıntıları için bkz. Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, çev. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 3-33; Derek Robbins, "Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965-75", *Journal of Classical Sociology*, 2002, sayı 2(3), s. 299-328; Loïc Wacquant, "Sociological Life of Pierre Bourdieu", *International Sociology*, 2002, sayı 17(4), s. 549-556; David L. Swartz, "From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu and politics", *Theory and Society*, 2003, sayı 32, s. 791-823; Cheleen Mahar, "Pierre Bourdieu: The Intellectual Project", *Pierre Bourdieu*, cilt 1, (ed.) Derek Robbins, Londra: Sage Publications, 2000, s. 32-58; Moishe Postone, Edward LiPuma ve Craig Calhoun, "Introduction: Bourdieu and Social Theory", *Bourdieu: Critical Perspective*, Craig Calhoun, (ed.) Edward LiPuma, Moishe Postone, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, s. 1-13.

demik hayata sahip nadir bir bilim adamı tipini temsil eden kurucu çalışmalarıyla, sosyolojik bilginin birçok arayışını şekillendirdi ve sosyolojide yeni problematik *alanların* ortaya konulmasının istisnai öncüsü oldu.

Bourdieu'nün, sosyolojinin klasik birikimine yaslanarak onu dönüştüren *kuramı*, sosyolojik düşüncenin epistemolojik tıkanma noktalarını çözme iddiasındaki eklektik ve pragmatik arayışlara da özgün bir cevap özelliği taşır.[18] O, sosyolojik gelenekle diyalog noktasında muhafazakâr ve konformist değil aksine radikal eleştirel, pragmatist ve fakat sosyal kavramına yüklediği anlamlar bakımından uzlaştırıcıdır. Bourdieu, çağdaşlarından birçok sosyoloğun ısrarla birbirinden ayrıştırdığı Marx, Weber, Durkheim'ın sosyal bilimler alanında *kurumsallaştırılmış* epistemolojik çatışma noktalarını uzlaştırma iddiasını gütmüş;[19] Marcel Mauss ve Lévi-Strauss'un etnolojik-antropolojik çalışmalarıyla sosyolojinin ampirik ve fenomenolojik yönelimlerini yoğurarak etnolojiyle sosyoloji arasına çekilmeye çalışılan "bilimsel" sınırın sahteliğini ortaya koymuş;[20] 20. yüzyılın etkili felsefelerinin sosyal bilimlere dönük *kibrini*, bu söylemleri üst-belirleyen sosyal-tarihî koşulları göstererek önemli tenkitler yapmış; kendi döneminin Fransız düşüncesinin katı yapısalcı ve görelilikçi arayışlarına bilimsel söylemin realist

---

18 Bu arayışların en önemlileri yapılaşmacı, neofonksiyonalist ve yapısalcı bazı kuramcıların makro-mikro sorunu ve fail-yapı bütünleşmesi çerçevesinde yaptıkları tartışmalardır. Bu tartışmayı özetleyen bir yazı için bkz. Barry Barnes, "The Macro-Micro Problem and the Problem of Structure and Agency", *Handbook of Social Theory* içinde (ed.) George Ritzer ve Barry Smart, Sage Publication: Londra, 2001, s. 339-349.

19 Burada kasıt özellikle nesnelci ve öznelci sosyal bilim tartışması, pozitivist ve pozitivist olmayan bilimsel araştırma prosedürlerinin bir türlü uzlaştırılamamış çatışmalarıdır. Bu konu ile ilgili tartışmaları özetleyen mantıksal bir çalışma için bkz. Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2003.

20 "Gerçekte, toplumsal bilimin psikoloji, sosyalpsikoloji, sosyoloji [çeviri metinde toplumbilim – AA] olarak bölünmeleri, bana göre, başlangıçtaki bir tanım hatası etrafında oluşmuştur... Etnoloji ve sosyoloji arasındaki ayrım tipik olarak sahte bir sınırdır. Son kitabım *Le Sens Pratique*'te göstermeye çalıştığım gibi bu, hiçbir mantıksal doğrulaması olmayan sömürge tarihin katıksız bir ürünüdür." Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kesit Yayınları, 1997b, s. 28-29.

yeniden inşasıyla cevap vermiştir.[21] Bourdieu'nün kavramsal araçları (habitus, alan, *illusio*, sermaye vd.) *yaşayan kültürlerin nasıl işlediği ve dönüştüğü*, örneğin özgür haber düsturunu kullanan medyatik alanda özgür tartışmanın alanın kuruluş ilkelerinden dolayı neden mümkün olmadığı,[22] sosyal dağıtım ve değişim mekanizmalarının yeniden nasıl üretildiği gibi pek çok konuda yeniden düşünülmesi için cüretkâr hipotezler[23] ku-

21 Nicos Mouzelis, Bourdieu'nün *pratik ve habitus* kavramları üzerine yaptığı incelemesinde onun sosyal bilimlerdeki nesnelcilik-öznelcilik, yapı-fail ikiliği ve sosyal bütünleşme-çatışma sorununu çözme iddiasını "megalomanca", sosyolojik kuramda "yeni"lik yapma hayranı obsesif bir girişim olarak görmektedir. Ona göre, monolojik sorun çözme iddialarını terk etmek ve *öncelikle* sosyolojinin çok-paradigmalı yapısını kabul edip farklı kuram ve yöntemler arasında diyalog imkânlarını araştırmak gerekmektedir. Çünkü sosyolojide farklı kuramların farklı *sosyal durumları* tutarlı bir biçimde açıkladığı ve karşılaştırmalı olarak bakıldığında bu kuramların birbirlerinin metodolojik eksikliklerini giderdikleri de bilinmektedir. Bu noktada Bourdieu'nün habitusu sosyolojik kuramların birçok metodolojik hatasını telafi etse bile, örneğin, failler arasındaki "etkileşim durumlarını" (etnometodolojik yaklaşımın doğrularını), "yapının ikiliğini" (yapılaşma kuramının doğrularını) ve bu durumun sosyolojik kozmostaki mümkün birçok sonucunu açıklamaktan uzaktır. Bu anlamda Mouzelis'e göre, etno-metodoloji (Garfinkel), akılcı tercih kuramı (Coleman), sembolik etkileşim (Mead) ve yapılaşma kuramı (Giddens), Bourdieu'nün, sosyolojideki klasik çatışmaları çözme iddiası noktasından bakıldığında ondan daha az vaatkâr değillerdir. Buradan hareketle bakıldığında sosyolojik kuramdaki çatışmaları "aşmak", "yeni" bilimsel mantık gibi iddialar ortaya atmak sosyolojik kuramın krizlerini derinleştiren monolojik argümanlardır. Mouzelis'in, –sosyolojik bilginin engin alanlarına uzanan yorumundaki– sosyolojik kuramdaki sorunlar için diyalojik bir makullük arayışının gerçekten de anlaşılabilir tarafları fazladır ve birçok açıdan haklı görünmektedir. Habermas, Luhmann, Alexander, Coleman, Bourdieu, Giddens ve daha birçok sosyoloğun sosyolojik kuramın krizini aşma yönündeki çabaları arasında diyalojik bir ilişkinin oluşmaması gelecekte daha ciddi krizlerin mümkün olduğunu gösteren çok yüzeysel bir delil olarak görülebilir. Fakat Bourdieu sosyolojisine dönük Mouzelis'in kimi zaman acımasız olan eleştirilerinin, birçok noktada Bourdieu'nün kuramının siyasi içeriğinin göz ardı edildiği bir okumaya dayandığı da belirtilmelidir. Bkz. Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge: Kegan Paul, 1995, s. 100-126.

22 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 1997a.

23 Hipotetik mantık, bilimlerin soruşturma tavrının temelini oluşturur. Sosyal bilimlerdeki hipotezlerin kurulması ise bilimler arasındaki kurgusal sınırların farkına varıldıkça daha cüretkâr bir şekilde kurulabilir bir özellik kazanabilir. Cüretkâr hipotezlerin kurulmasının bilimsel soruşturmanın mantığı açısından ayrıcalıklı önemi ile ilgili iddiayı Karl R. Popper'in işaret ettiği bağlama yakın bir anlamda kullanıyorum, bkz. Karl R. Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri", (ed.) Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Paradigma, 1992, s. 60-69.

rulmasına neden olmuş ayrıca bizzat sosyolojik bilgi alanının kendisini bu araçlarla (düşünümsel sosyoloji) sorun alanı haline getirmiştir.[24] Bourdieu sosyolojisinin özgünlüğünün sebepleri, kaynakları, Bourdieu'nün entelektüel projesinin epistemolojik muhtevası nedir? Bu sorulara cevaplar arama, hem sosyolojik gelenekle derin diyaloglara girilmesine yol açan bir düşünceyle hem de çağdaş dünyanın sosyal dönüşümüne dair girişilmiş en iddialı bilimsel çabalardan birisiyle okuyucuyu karşı karşıya getirir.

Toplum gerçekliğinin arkasında duran, onu belirleyen *kalıbın*, yapı ve eylem modellerinin genel bir kuramının ortaya çıkarılmasını hedefleyen klasik sosyoloji, Bryan S. Turner'm belirlediği, marjinal fayda kuramında özetlenen iktisadi değer kavrayışının ve toplumsal ilişkilerin açıklamasını iktisadi mübadeleye indirgeyen ekonomizmin bir eleştirisi olarak da okunabilir. İktisadi akıl fikrini ve *homo-ekonomicus*'u akılcı tek veri olarak kabul eden marjinal fayda kuramında, marjinal fayda, "araçların kıtlığı yoluyla, bir isteğin doyurulmasına rasyonel olarak tahsis edilen ekstra çaba birimidir. Klasik sosyoloji, rasyonel eylemin evrensel bir ölçütü olarak sunulan marjinal fayda teorisinin bu başat varsayımlarının bir eleştirisi olarak ortaya çıktı."[25]

Sosyoloji, kurumlaşmaya başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, normatif temelini oluşturan *toplumsal bütünleşme* fikri ve rasyonelleşme teması esasında, bütün olarak sosyal gerçekliğin farklı katmanlarını oluşturan sosyal *olguların* işleyiş mantığını kapsayabilecek bir araştırma programı arayışı içerisindeydi. Auguste Comte'un pozitivist tarih felsefesi, toplumun tarihsel gelişim çizgisini açıklama iddiası taşıyan en cüretkâr sosyal idealizm biçimiydi. Marx'ın düşünce-

---

24 Düşünümsel sosyolojisini Bourdieu, Alvin Gouldner'm sloganik ve sadece entelektüel *zeitgeist*'ın sınırlı araştırılması olarak gördüğü refleksif sosyolojisinden özenle ayırır. Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 56-57.

25 Bryan S. Turner ve Georg Stauth, *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ark, 1997, s. 10-13.

lerinde de tarihî/sosyal varlık düzlemini aydınlatma iddiasını güden bir "mutlak kuramını" ve mantık ilkelerini temellendirme amacı vardı. Esasta ise Marx'ın çalışmalarının önde gelen amaçlarından ilki, birim ve ölçek itibariyle "toplum"un genel, nesnel ve sistematik bir bilgisinin ortaya çıkarılması değildi. Onun amacı, esasları ekonomi-politik kuramın diyalektik mantık ilkeleri ile temellendirilmiş, tarihin motoru ve dönüştürücüsü olacak bir direniş felsefesi ve sınıf kuramı geliştirmekti. Bir başka deyişle Marx, geniş ölçekli toplumsal güçlerin oluşum ve yapıları, etkinlik biçimleri ve kolektif eylemin makro yansımaları gibi sorunları eylem yönelimli bir felsefe içinde temellendirmek istiyordu. Marx, metodolojik bireycilerin Robinsonvari birey düşüncelerini de, sınıfsal ilişkilerden arındırılmış bir toplum fikrini de bilginin "şeyleşme"si (reification) olarak görüyordu. Marx'ın düşüncesinde en anlamlı çözümleme birimi tartışmasız şekilde "sınıf" gerçeğiydi. Kuşkusuz bu iddia –Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ve *El Yazmaları*'ndaki temel önkabullerinde de olduğu gibi– içinde bulunduğu koşulların maddi belirleyiciliğine ve yanlış bir bilincin muhtevası tarafından esir alındığı düşüncesiyle temelden bağımlıydı.[26] Marx'm düşüncesinin temelindeki kurtuluşçu öğe, materyalist bilgi felsefesinden dolayımlanmış olsa bile, Hegel'in tarih felsefesinin sonuç önermesi olan tarihin sonu fikrine sıkıca bağlıydı. Kuramın amacı, "mutlak bilme"yi içinde barındıran ve siyasi praksisin biçimlerini tayin eden maddeci bir tarih kuramıydı/bilimiydi. Marx'ın düşünceleri bu nedenlerden dolayı, sosyal bilimlerin toplumsal bütünleşme ve düzen arayışı esasında oluşmuş egemen gündemiyle uzun süre uzlaşamadı.

20. yüzyılın başlarında ise Fransa'da Emile Durkheim ve Almanya'da Max Weber, birbirlerinden bağımsız bir şekilde sosyolojiyi öznelcilik ve nesnelcilik çatışması olarak tarihe geçen

---

26 Karl Marx, *Alman İdelojisi-Feuerbach*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları: Ankara, 1987; Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, cilt 1, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları: Ankara, 1999, s. 21-26; Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınları, 1975.

bir metodolojik sorun üzerinde inşa ettiler. Weber'in bilinemezci pozitivizmi ve Durkheim'ın sosyal idealizminden kaynaklanan ahlâki olguculuğu, sosyal gerçekliğe ilişkin iki farklı metodolojik esasa dayanan temellendirmelerdi. Bu görüşleri ile sosyolojinin konu nesnesi sorunu tartışmasını bir süreliğine ortadan kaldırdılar ve sosyal bilimlerin sistemleşmesine temel bir katkı yaptılar. Durkheim, sosyal olanın yine sosyal olana referansla açıklanabileceğini olgucu bir temelde formüle etti. Bu formül, sosyolojinin 20. yüzyılda, sosyal gerçekliği kavrayış şekillerini derinden tayin etti.[27]

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde sosyolojik düşünceye derin bir etkide bulunan Talcott Parsons'ın işlevselci kuramı ise[28] 1950 sonrası sembolik etkileşimcilik, neo-Marksizmin farklı versiyonları, fenomenolojik sosyoloji, Marksist olmayan çatışma kuramları, etnometodoloji, yapısalcılık/postyapısalcılık gibi birçok kuram tarafından ciddi eleştirilere tâbi tutuldu. Bu eleştiriler, bir taraftan çoğulcu bir kuramsal perspektifin doğuşuna zemin hazırlarken diğer taraftan da hem pozitivist mantığın aşındırılmasının araçlarını sağladılar hem de yeni alt-inceleme alanlarının oluşmasıyla devam edegelen bir süreci yapılandırdılar. Sosyolojik bilginin ne'liği ve kim'liği ile ilgili tartışmalar bakımından bu çoğullaşmanın birçok yeni sorunu doğurması ise birey-toplum, yapı-fail, öznelcilik-nesnelcilik, farklılaşma-bütünleşme, bütünleşme-bireyleşme vb. gibi çatışmalar üzerine inşa edilmiş klasik sosyolojinin bilgi üretim sorunlarının yeni bağlamlarda gündeme gelmesine ve gündemde kalmasına da yol açtı.[29] Bourdi-

---

27 Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal: İstanbul,1994; Durkheim için ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 472-488; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998, s. 123-158.

28 Ayrıntılı bir eleştiri için bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 679-729.

29 Nicos Mouzelis, "The Subjectivist-Objectivist Divide: Against Trancendence", *Sociology*, 2000, sayı-34, no-4, s. 741-762. Bu sorunun tutarlı bir çözümü için ortaya çıkan Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, Anthony Giddens'ın yapılaşma kuramı, Bourdieu'nün inşacı yapısalcılığı, Niklas Luhmann, Richard Münch ve Jeffrey Alexander'ın neoişlevselci sistem kuramları, James Cole-

eu'nün düşüncelerini ürettiği tarihsel bağlama bu tablo içinde bakılmalıdır.

Bourdieu'nün Cezayir yıllarındaki askerliği ve yaptığı çalışmaları, eşitsizlikler, toplumsal hiyerarşilerin şekillenme tarzları ve kültürel yeniden-üretim mekanizmalarının ortaya konulması konusundaki yöntemsel ısrarlarını temellendirdi.[30] Bourdieu ilk çalışmalarına Kuzey Afrika'da Cezayir'de Kabil bölgesindeki topluluğun etnolojik incelemeleriyle başladı. Uzun dönem Bourdieu'nün teorik arayışlarının birçok yönünü şekillendiren bu alan çalışması, onun sosyolojik teoriye en özgün katkıları olan habitus, *illusio*, sermaye, alan, strateji, düşünümsellik gibi kavramların üretimlerinin de kökenidir. Bu çalışmasında Bourdieu bir yandan antropolojik/etnolojik teoriyle kendi sosyolojisi arasındaki köprüleri kurarken, diğer taraftan Weber ve Durkheim'ın miraslarıyla yoğun bir etkileşim içine girdi.[31] Weber'in dinsel yapıların sosyal-psikolojik kökenleri, kültürel, dinî ve sosyal ritüel süreçlerinin oluşumu ve formları, bunların toplumsal dünyayla etkileşimsel cisimleşmeleri ve faillerin eylem yönelimlerini belirleyen boyutlarının çözümlemeleri, Bourdieu'nün ilk dönem çalışmalarını etkilemiştir. Weber'in

man'ın akılcı tercih kuramı gibi arayışlar sosyolojik bilginin kuruluşu meselesinin doğurduğu ontoloji-epistemoloji-metodoloji sorunlarına çözüm getirme iddiasına sahip arayışlardır. Açıklayıcı bir tahlil için bkz. George Ritzer, *Sociological Theory*, 4. Baskı, McGraw-Hill Companies: NY, 1996, s. 526-553.

30 Cezayir ile Fransa arasındaki savaş sırasında Cezayir'de bulunan Bourdieu, Fransız sömürgeciliğinin dehşet uyandıran pratikleriyle doğrudan temas etti. Bu sırada aynı zamanda J. Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Alexander Koyré, Gaston Bachelard, Jules Vuillemin, Georges Canguilhem gibi dönemin önemli düşünürlerinin felsefi gündemleri onu meşgul etti. Fakat bütün bunları muhalif bir dil içinde örgütleyen pratik ve deneyimin Cezayir tecrübesi olması şaşırtıcı değildir. Bu tecrübe ve antisömürgeci düşüncenin klasiği olan Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı çalışması Bourdieu üzerinde silinmez etkiler bıraktı. Pierre Bourdieu, *In Other Words*, s. 3-11.

31 Bourdieu'nün Durkheim'la bağlantısını Türkçe'de ilk kez tartışan Emrah Göker, Durkheim'la ilişkili Bourdieu okumasını güncel toplumsal-siyasal sorunlarla bağlantılı olarak ele almaktadır. Bourdieu'nün kolektivist aydın tipinin bir temsilcisi olarak neoliberalizmle mücadelesini inceleyen Göker, bu tavrın Türkiye açısından bağlantılı olabilecek noktalarını da tartışmaktadır. Bkz. Emrah Göker, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis*, sayı-3, 2001, s. 228-251.

ABD sosyal bilimcilerinin çalışmalarıyla öne çıkarılan metodolojik bireyciliği, öznelcilik-nesnelcilik tartışması, bilginin normatif muhtevası ile ilgili birçok konudaki yazılarına, Bourdieu'nün sonradan ortaya çıkacak olan çözümleyici karşı muhalefetinin temelleri bu dönemlerdeki çalışmalarda atılmıştır. Bourdieu sosyolojisinin mantığını derinden etkileyen ve ilk çalışmalarından son çalışmalarına kadar sosyolojisinin ihtiyatlı belirlenimciliğine temel oluşturan Durkheim sosyolojisi,[32] onun klasik sosyolojiyle olan sürekli ilişkisinin bir diğer kaynağını oluşturmuştur.

Bourdieu, Durkheim'ın kolektif temsillerini, Cassirer felsefesinden ödünç alınan sembolik formların sosyal işlevleri ile ilişkilendirmiş ve yepyeni bir sorun alanı (sembolik güçler, sembolik iktidar, sembolik metalar ve bunları oluşturan arka plan unsurları, eşitsizlikler ve hiyerarşiler arasındaki yapılandırıcı ilişkiler) tanımlamıştır.[33] Bourdieu böylece, sembolik sermaye kavramının içeriğini oluşturacak düşüncesinin felsefi temellerini, askerliğini yaptığı ve ilk etnolojik çalışmalarını gerçekleştirdiği Cezayir'de ve güney Fransa'daki Béarne bölgesinde yaptığı alan çalışmaları sonucunda oluşturmuştur. Durkheim'ın ve Weber'in sağladığı teorik donanım ve Lévi-Straussçu nesnelci yapısalcılık ile Sartrecı varoluşçu öznellik arasındaki çatışmanın aşılması teşebbüsü ve Fransız tarihselci epistemolojistleri bu çalışmaların mantığını derinden etkilemişlerdir. Bu anlamda Bourdieu'nün Marx ve Marksizm ile olan fikri ilişkisi ise daha farklıdır. Marksist teorinin siyasal ütopyacılığının sosyalpsikolojik yatırımlarına karşı şüphesi, döneminin Stalinist sol siyasetine muhalefeti, yapısalcı Mark-

---

32 Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, çev. Richard Nice, Cambridge: Polity Press, s. 244-245.

33 Brubaker, Bourdieu'nün klasik teoride Weber, Durkheim ve Marx arasında varsayılan çatışmaları kendi epistemolojik dili içine alarak nasıl aştığını çözümlemektedir. Brubaker ayrıca, Weber ve Durkheim'm din sosyolojsi çalışmalarının Bourdieu üzerindeki önemli etkilerini gösterir ve Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yaptığı epistemolojik hamlenin Bourdieu'nün çalışmalarınm mantığım temellendirdiğini tespit eder. Bkz. Rogers Brubaker, "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, cilt 14, no 6, 1985, s. 746-750.

sizmin ekonomizm vurgularına teorik uzaklığı gibi nedenler, Bourdieu'nün döneminin Marksizmiyle olan fikrî ilişkisini tayin eden birkaç unsurdur. Bourdieu, çağdaşı olan diğer birçok sosyolog gibi (Giddens, Wallerstein, Habermas vd.) tarihsel maddeciliğin revizyonu ve yeniden inşası çabasına soyunmuştur. Bu anlamıyla Marx'ın, tarihsel ve eleştirel kavrayışına sadık kalmış fakat bunu postkartezyen bir felsefi okuma ile yeniden yapılandırmıştır.[34]

Bourdieu'nün Marksist düşünceden çarpıcı biçimde ayrı düştüğü nokta, sınıf ve sınıfsal mücadeleler sorununu kavrama noktasında ortaya çıkar. Bourdieu, politik-iktisadın maddeci yorumundan hareketle geliştirilmiş bir iktisadi sınıf kavrayışının, sosyolojinin temelini/kalkış noktasını oluşturmayacağının ve bu görüşün aşındığının açıkça farkındadır. Bourdieu için sınıf, sosyal çözümlemenin kalkış noktası değil, sosyal alanların incelemesinde kullanılabilecek analitik araçlardan birisidir. Bu, sınıfın, Bourdieu için önemsiz bir kategori olduğu anlamına gelmez. Aksine sınıf, sadece mülkiyet ilişkilerinin, üretim araçlarına hükmetmenin iktisadi kavrayışın diline çevrilmiş bir biçimi değildir. Sınıf, sosyal kozmosta özerkliğini oluşturmuş bir kültürel ve sosyal sermaye alanının derin belirleyiciliği ve eğitim kurumunun toplumsal eşitsizlik yapılarını sürekli bir şekilde üreten mekanizmalarıyla ilişkilendirilerek anlaşılabilecek bir sosyal ve aynı zamanda kültürel kategoridir.[35] *Alan* (field) kavramının Bourdieu'nün, sosyolojinin mirasındaki birçok klasik kabulü ve kalkış noktalarını terk etmesindeki etkisi,

34 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 112-117.

35 Sınıf tartışmasının ideoloji kuramlarıyla bağlantılı gelişen uzun tarihi, sınıfı gittikçe siyasi bir kategori olmaktan uzak bir tartışmanın konusu haline getirmiştir. İdeoloji kavramının aşınan karakteri, sınıf tartışmalarını da doğrudan etkilemiştir. Bourdieu'nün *doxa* ve *alan* kavramları aracılığıyla bu tartışmayı aşması, sınıf tartışmasının yeni bir düzlemde yeniden düşünülmesini de gerektirmiştir. Sınıf ve bilim kavramlarının ideoloji tartışmasından farklı bir düzlemde tartışılmasına Bourdieu'nün katkıları için bkz. Güney Çeğin ve Alim Arlı, "İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri", *Doğu Batı*, sayı-28, 2004, s. 163-179; Aynı sorunun benzer bir hat üzerinden tartışması için bkz. H. Bahadır Türk, "Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı", *Birikim* 177, 2004, s. 77-80.

ilk çalışması olan etnolojik alan tecrübesinin bir kazanımıdır. Marx'ın "sınıf"ı, Weber'in "anlamlı insani/toplumsal eylem"i ya da Durkheim'ın "toplumsal olguları", Bourdieu sosyolojisi için sosyali kavramak ve onu açıklamak için hareket noktası olarak iş görmezler ama araştırma sürecine yayılırlar. Klasik sosyologların bu tür kavramlara atfettikleri ayrıcalıklar büyük ölçüde öznelcilik-nesnelcilik çatışmasını çözecek kavrayışları geliştirememiş olmalarından kaynaklanıyordu. Bourdieu uzun yıllar süren alan çalışmalarında bu sorunu çözecek arayışlara nasıl girdiğini şöyle anlatmaktadır:

> "Husserl ve Schütz'ün gösterdikleri gibi, bizi dünyayı olduğu gibi kabul etmeye sürükleyen dolaysız bir inanç ilişkisine dayanan bir ilk toplumsal deneyim olduğunu kabul ediyorum. Bu çözümleme tanım olarak mükemmeldir, ama tanımın ötesine geçmek ve bu *doxa* deneyiminin olasılık koşulları sorusunu sormak gerekir. Böylece, dolaysız anlayış yanılsamasını yaratan, nesnel koşullar ile bütünleşmiş yapıların örtüşmesinin, dünyayla olası ilişkiler evreninde, yerli deneyim evreninde özel bir durum olduğu görülür. Etnolojik deneyimin en büyük erdemi, bu koşulların, fenomenoloğun kendi toplumuyla özgün ilişkisinin özel durumu üzerine kurulu bir düşünümünü (bilmeden) evrenselleştiren fenomenolojinin inandırdığı gibi evrensel olarak karşılanmadığını doğrudan keşfettirmesidir."[36]

Bourdieu'nün alan kavramını sosyal uzayın sonsuz çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavramak için fikrî bir kalkış noktası olarak seçmesi, onu, klasik sosyolojinin kavrayışlarından ve Parsonscı sosyolojinin metodoloji prosedürlerinden çarpıcı bir biçimde ayırır. Bütün yenilikçiliğine rağmen Bourdieu aynı zamanda düşünce mesaisinin büyük kısmını klasik sosyolojinin geliştirilmesi üzerine inşa etmiş bir sosyologdur. Onun çabalarını sosyolojinin eski ve yeni yöntemlerini kendi entelektüel siyasetiyle harmanlayan bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

---

36 *A.g.e.*, s. 58.

Eylem kuramı tartışmaları ve akıl

Bourdieu'nün, sosyoloji geleneğinin kuruluş tartışmalarının derinleştirilmesine, çağdaş toplumların gün geçtikçe içinden çıkılmaz hale gelen entropik gelişim sürecine ilişkin sorunsallaştırma şekilleri, *alan*ların "mahiyeti" gibi konularda yaptığı katkılar bugün sosyolojik düşünce için yüksek katkıları temsil etmektedir. *Aydınlanma*'nın sorunlarına ilişkin çözümlemesi ise ayrıcalıklı bir revizyonizmdir. *Aydınlanma* tartışması Bourdieu'de ilginç şekillerde gün yüzüne çıkabilen Lévi-Strauss'çu anlamda bir *gizli kod*'dur. Bourdieu'nün akla ve bilime biçtiği ayrıcalıklı rol de Fransız entelektüel âleminin kavrayışıyla ilişkilidir.[37] Onun Aydınlanmaya ilişkin kavrayışı, Habermas'ın tartışmalarında temsil edildiği gibi aklın işleyiş süreçlerinin demokratikleştirilebilmesi için, Kantçı pratik aklın diyalojik ol(a) mayan sınırlamalarının aşılabileceği ve ideal iletişim koşullarını ve ortamını sunacak iletişimsel akıl mefhumunun normatif mutabakat fikrî temelinde kurulmuş bir önerisi şeklinde ortaya çıkmaz. Bourdieu saf aklın, estetik aklın ve hüküm gücünün sosyolojik eleştirisini, pratik kuramının ve pratik akıl eleştirisinin kurucu öğeleri olarak temellendirmiştir.[38]

Çağdaş toplumların sorunlarını kavramak, açıklamak ve çözmek için araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasında bir ayrımı zorunlu gören Habermas, belirlenmiş bir hedefe ulaşmayı varsayan bir bireyin (araçsal eylem), bunun için uygun araçlar seçmesinden bağımsız bir eylem yöneliminin, toplum-

---

37 Bourdieu'nün akıl tartışmasını kavrama biçiminin Gaston Bachelard'dan derin etkiler taşıması aklın tarihselliği tartışmasını, örneğin Ortega y Gasset'in veya Gadamer'in tarihsel akıl düşüncesinden farklı bir alanda kurmasına zemin hazırlamıştır. Fakat bu fark epistemolojist bir Bourdieu resmi oluşmasını da engelleyememiştir. Ontolojinin öncelliğinin farkında olmasına rağmen Bourdieu, epistemolojizm eleştirisinden kurtulamamıştır. Bkz. Vandenberghe, "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", s. 32-62. Ayrıca Gadameryen gelenek kavramının ve bu kavramın otoritelerin ön kabulünü dayattığı ve buna temel sağlayan fundamental akıl görüşüyle ilgili Bourdieu'nün eleştirisi için bkz. Pierre Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, çev. Necmettin Kamil Sevil, YKY: İstanbul, 1999, s. 462-469.

38 Vandenberghe, s. 61-62.

sal bireylerin muhatabını anlamaya yönelmiş bir ideal durum varsayımından çıkarak iletişimsel aklın ilkelerinde (iletişimsel eylem) bulunabileceğini iddia eder. Araçsal eylemin, eylemleri yönlendiren pratik stratejiler üreten mantığından bağımsız olarak Habermas, temel yapısı itibariyle anlamaya yönelmiş bir iletişimsel eylem kipinin çağdaş toplumların değer bunalımı ve meşruiyet krizini çözebileceğine inanır. Bu krize çözüm önerisi arayışındaki Bourdieu'nün *akılcı reelpolitiği* ise artık klasikleşmiş bir soruna yeniden bir şekil verme çabasıdır.[39] Bourdieucü anlamda iradeci eylem fikrinin sınırlılıklarını gösteren habitus dizileri/eğilimleri/değişimleri/tipleri ortaya kondukça, bunları yapılandıran alanların mantığına müdahaleyi kolaylaştıracak bir sosyo-analiz aracılığıyla hiyerarşi tipleri, sembolik güç yapıları ve gizli kodlar çözümlendikçe, aklın reelpolitiği, ideal ile realite arasına sıkışmış bir çıkmazdan da kurtulabilir. Bu durum kısaca, içinde yaşanılan, onun tarafından üretilen ve yine onun üretimine biyolojik ve sosyal bedenler aracılığıyla katkıda bulunulan bir hayatın anlaşılması ve bilimsel eylemle aşılması sürecidir. Sosyal bedenlerin, bireysel özerkliğin savunulması sorunu bir tür sosyal determinizmin pratik kuramının rehberliğindeki irade kavramı aracılığıyla yeniden düşünülmesi teşebbüsü olarak nitelendirilebilir. *Aydınlanma* tartışmasını yönlendiren Hegelci kavrayışlara karşı hoşnutsuzluk da Bourdieu tarafından zımnen dile getirilmiş olur.

Habermas'ın Kant, Weber, Mead, Durkheim ve Parsons'ın toplumsal rasyonelleşme meselesine ilişkin katkılarını iletişimsel aklm tarih üstü normatif geçerlilik iddiasıyla yeniden kurma girişimi, Bourdieu açısından bakıldığında aşırı rasyonalistleştirilmiş bir çaba olarak görünür. Habermas'ın araçsal eylemin arka planını oluşturan geleneksel bilgi stoklarını, özne/bireylerin ahlâki tutumlar geliştirmesini sağlayan pratik aklın varsayımlarını, özgür tartışmanın önünde engel olarak duran biliş-

39 Bourdieu'nün yeni-Kantçılıkla olan ilişkilerinin ayrıntılı çözümlemesini veren Vandenberghe, onun Cassirer'in düşüncesiyle bağlantılarını da tartışır. Bkz. Vandenberghe, s. 32-35.

sel yapıları iletişimsel akıl kavrayışı aracılığıyla öznelerarası bir tartışmaya açma girişimi, esasen, çağdaş dünyanın sosyo-politik-kültürel sorunlarını Batı-merkezci bir yeniden okuma çabası olarak da görülebilir.[40] Pratiklerin tarihselliği meselesine ilişkin sorunlar, iletişimsel akıl tartışmasının bağlamı içinde ortaya konulduğunda, özgür bir iletişimsel tartışmanın bilgi stoğunu oluşturan kültürel sistemin muhtevası (ve bunların tarihsel belirlenmişliği sorunu, farklı sosyal pratiklerin arka plan unsurlarının sonsuz çeşitliliği) ve eylemi yönlendiren sosyal belirleyicilerin bağlamı nesnel olarak konumlandırılamaz.[41] Batı-dışı dünyanın sosyo-tarihsel farklılığı[42] ve oluşumu, bu bağlam içinden bakıldığında, Batı rasyonalitesinin tarihsel krizini çözme iddiasındaki iletişimsel akıl mefhumunu[43] Batı-merkezci evrenselciliğin bilgi felsefesinin bağlamına hapseder. İletişim-

---

40 Habermas şöyle demektedir: "Bu kitabın, çağdaş tarihsel gerekçesi ortadadır. Batılı toplumlar, 60'lı yılların sonlarından beri, Batılı rasyonalizmin mirasının artık tartışmasız bir biçimde geçerli olmadığı bir duruma yaklaşmaktadır. İç çelişkilerin sosyal devlet uzlaşması temelinde (belki Federal Almanya'da özellikle etkileyici bir biçimde) kararlılaştırılması, giderek artmakta olan sosyal psikolojik ve kültürel maliyetleri gerektirmektedir; süper güçler arasındaki ilişkilerin, geçici olarak bastırılmış bulunan ama asla bütünüyle başa çıkılmamış olan kararsızlığı da daha güçlü bir biçimde bilince çıkmaktadır. Bu görüngülerin kuramsal olarak işlemesinde batılı geleneklerin ve esinlerin tözü söz konusudur." Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 405-407. Habermas metnin devamında Batı rasyonalizminin yeniden inşası girişiminin ontolojik ve tarihsel varsayımlarını temellendirmektedir.

41 "Yapılandırıcı ve yapılanmış yapı olarak habitus, pratiklerde ve düşüncelerde pratik algı şemalarını devreye sokar. Bu şemalar, toplumsal yapıların –toplumsallaşma süreciyle, bireyoluşla– bedende somutlaşmasından doğar; toplumsal yapılar da birbiri ardına gelen kuşakların tarihsel çalışmasından –soyoluştan-pylogenése– ortaya çıkar. Önerdiğim pratik eylem bilimini [prakseoloji – AA] Apel ve Habermas usulü evrensel bir pragmatik inşa etme çabasından ayıran şey, zihinsel yapıların bu çifte tarihselliğini iddia etmemdir. Bu elbette tek fark değildir. Örneğin araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasındaki farkı tamamen reddediyorum; bu, kapitalizm-öncesi toplumlarda tamamen işlevsizdir ve en farklılaşmış toplumlarda bile hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir." Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 131.

42 Bu farklılığa ilişkin tarihsel bir sosyoloji perspektifinden birçok kanıt getirilebilirse de, buradaki kasıt mikro-sosyolojik değişimin en incelikli örneklerinden birisi olan Norbert Elias'ın uygarlık süreci olarak nitelendirdiği gelişmenin Batı-dışı dünyadaki farklı bir şekilde aldığı yoldur.

43 Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 20.

sel akıl mefhumunun normatif muhtevası evrensel bir tarzda sunuldukça, tarihsel bağlam sorunlarına ilişkin meseleler[44] zorunlu olarak *yeniden* Batı-merkezci ve dışlayıcı bir kurucu mantığa yaslanmak zorunda kalır. Bu da Habermas'ın ısrarla kaçındığı, aşmaya çalıştığı ve isteyebileceği en son şeydir. Fakat Habermas'ın önerisinde, *realite ile ideal* akıl kavrayışı arasındaki uçurum kapatılamayacak kadar geniştir.

Bu anlamda Bourdieu'nün *akılcı reel politiği* farklı sosyal-kültürel alanlarda, pratiklerin mantığını çözümlemeye aday olduğu kadar, özgül sorunların tarihsel bağlamını kurabilecek bir bilgi sosyolojisinin altyapısını da sağlar. Kusursuz değildir fakat sorunları *hemen-şimdi* kavrayabilmek açısından yetkindir. Bu yaklaşım perspektifinde, sosyolojiyi uzun dönemde yönlendiren *egemen yapılar* söylemi, onu kuran pratiklerin/alanların mantığı çözümlenerek mutlak determinist olmayan, açıklanabilir bir şekle kavuşturulabilir. Sosyolojinin görevi, akla ilişkin yeni ütopik kavrayışların önünü açacak seçkinci ve kültürel olarak dışlayıcı söylemlerin üretimi değil, eşitsizlikleri yapılandıran sosyal uzayı, akli ve öz eleştirel pratik akıl yönelimli müdahalelerle çözümlemektir. Bu anlamda Bourdieu'nün işaret ettiği gibi aklın krizi, "yaratıcı aklın" ürünleri olarak sunulan yeni tarih-üstü akıl kavrayışları aracılığıyla çözümlenemez. Eleştirel bir akıl kavrayışı, aklm hem pratikler hem düşünceler vasıtasıyla gelen *çifte tarihselliğini* kabullenmelidir (bizzat aklın kategorilerinin içeriklerinin de yapılandırıldığım kabullenen). Ayrıca aklın tarih-üstü söylemlerle değil yine belirli zamansal spektrumlarda tarihsel muhtevasını oluşturan pratiklerle kavrayan bir eylem felsefesi yoluyla yaşadığı kriz hakkında bir kavrayış alanını yakalayabilir.[45]

---

44 Bu noktada Habermas'ın Marx'a ilişkin yeniden değerlendirmesinin temel parametresini oluşturan içsel ve dışsal sömürgeleştirme savının, Habermas'ın eleştirel okuması paralelinde bakıldığında, Batı-dışı dünyada bambaşka bağlamlarda kurulabileceği zikredilebilir. Abdullah Laroui'nin *Hangi Marx?* sorusu Batı-dışı bağlamlarda farklı muhtevalara sahip bir okuma olarak değerli bir tartışmadır. Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

45 Bourdieu ve Wacquant, s. 228-270.

Bourdieu'nün eserleri aracılığıyla iddia ettiği önemli konulardan birisi, bilimsel de olsa hiçbir metnin (bu kanonik bir metin de olabilir), mutlaklaştırılmaması, kendi deyişiyle bir *skhole*'ye dönüştürülerek tapınılmamasıydı.[46] Gerekçesi ise fikirler de dahil olmak üzere her bireysel ortaya çıkışın, belirli sosyal alanların içinde ve onun yapılandırıcılığıyla, böylece tarihsel olarak kurulmuş olduğu iddiasıdır. Bu anlamda eserin oluşumunu mümkün kılan bir alanın oluşma süreci, iç okuma-dış okuma olarak nitelendirilen bir süreci aşar ve bu tür ayrımları imkânsız kılar. Eseri kuran "bilinç" içinde var olduğu sosyal dünyanın dil-pratik imkânlarının içinde oluşur. Eserler tarih-dışı bir oluşumun nesneleri değildir. Yapılandırılmış bir açık-yapıdır eser. Halbuki standart akademik eğilim, özellikle Bourdieu'nün klasiklere tapınma olarak eleştirdiği, bazı metinlerin dokunulmaz olduklarını zımnen öne sürmektir. Bu okuma, sesten muhayyileye, düşünceden eyleme kadar davranışların oluşumunun ait oldukları ve onları her toplumsal durumda yatay ve dikey olarak kesen birçok alanın belirleyiciliğinden bağımsız oluşamayacağıdır. Bu noktada bizzat sözel eylemin toplumsal bir fenomen olarak görülmesi gerekecektir. Bu süreç Bakhtin'in de vurguladığı gibi biçim ve içerik arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir süreçtir.[47] Buradaki kritik nokta şudur: Bourdieu'ye göre, bu sadece basit etkileşimsel bir durum değildir. Bu belirleyicilik, eylemlerimizin mantığını dönüştüren ve ona temel teşkil eden bir süreçtir. Metinler de, yazı olarak, hem onu var eden kültürel alanın hem de içinde oluştuğu dönemin, yazarın kurgusu içinde vücut bulmasıdır. Aydmlanma'nm varsayımları da tarihseldir ve bunların özdüşünümsel tarihsel bir eleştiriye tâbi tutulması zorunludur.

---

46 Bourdieu ve Wacquant, s. 228-240.

47 Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2001, s. 33-79.

Sonuç

Bourdieu sosyolojisinin sosyal bilimlerin yeniden yapılanmasındaki hayati işlevi, bilimsel bir sosyoloji gündeminin dünya ölçeğinde ortak bir gündeme sahip olması sorununun önemiyle de ilgilidir. Türk sosyal bilimlerinin gelişim çizgisinin pozitivist ve 1960'lı yılların Marksist gündeminin tek boyutluluğu ve arka plan unsurlarını sistematik olarak göz ardı eden yaklaşımı,[48] zaman içerisinde öncelikle kültürel yeniden-üretimin mantığının daha sonra sosyal ve ekonomik gelişmelerin istisnailiğini açıklamaktan uzaklaşan bir konuma gerilemiştir. Bourdieu'nün Fransa'daki tabakalaşma biçimleri *(Distinction)*, akademik alanın yapılanması *(Homo Academicus)* seçkin kültürünün imtiyazlı kurumlar aracılığıyla toplumsal yeniden-üretimi *(The State Nobility)* ve neoliberal tahakküm ilişkilerinin sosyal sonuçları *(The Wheight of the World)* üzerine yazdığı müdahaleci çözümlemelerin bu alanlardaki faillerin eylemleri hakkında düşünebilmelerinde oluşturduğu katkı, sorumluluk üstlenen ve bunu örgütleyen sosyal bilimin en incelikli örnekleridir. Türkiye'nin son elli yıl içerisinde yaşadığı derin dönüşümün çok boyutlu bir şekilde araştırılıp ortaya konulabilmesi ancak bu tür yüksek düzeyde ortaya konmuş incelikli yaklaşımların kullanılmasıyla mümkündür. Türk sosyal bilimlerinin ve genel olarak fikir dünyasının yaşadığı rölativizm ve nesnelcilik arasına sıkışmış krizinin çözümü Foucaltcu, Derridacı, Habermasçı olmaktan ziyade; klasik sosyolojinin handikaplarını aşan, hiyerarşi yapılanmalarını ve karmaşık eşitsizlik biçimlerinin oluşumunu çözümleyen, dilsel tahakkümün sözel ve fi-

48 Vazıh bir yorum için bkz. Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Nurettin el Hüseyni, (ed.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusak Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999. Şerif Mardin bu yazıda Türk sosyal bilimcilerine klasik sosyal teorilerle araştırma yapmak yerine Mihail Bahtin'in modelinin önemini işaret etse de, *sadece* sözel fenomenlerin sosyal boyutlarını açıklayan bir modelin değil, aynı zamanda Bahtin'in tartışmalarını da içinde barındıran bir yaklaşım olan Bourdieu'nün eserlerinin, sosyal yaşam pratiklerinde cisimleşen egemenlik ve hiyerarşi ilişkilerinin çözümlenmesi noktasında çok daha geçerli olduğunu düşünüyorum.

ili sosyal koşullarını ortaya koyan Bourdieucü modelin muhtevasıyla ciddi bir örtüşmeye sahip olduğundan dolayı bir süreklilik içinden incelenebilir.

Bourdieu'nün bilimsel düşüncenin gelişimi içerisinde sosyolojinin şekillenmesi noktasında hayati yeriyle ilgili tartışmaların daha çok başında olduğu söylenilebilir. Fakat hem pozitivizmin hem Kartezyen akılcılığın hem de rölativist yaklaşımların bilimin gelişimi açısından eksik ve çarpık birçok yönünün etkilerinin sosyolojiden bertaraf edilmesi noktasında Bourdieu'nün tartışmalarının yeni bir çerçeve getirmesi her yönüyle önemlidir. Tartışmalarının inceliklerinin ve ayrıntılarının anlaşılması zor olduğundan dolayı, onun çabasını determinist, aşırı yapısalcı hatta bir yönüyle postmodern olarak nitelendirmek yaygın olsa da, ne Bourdieu'nün fikrî kaynakları ne de bilimsel üretiminin epistemolojik içeriği bu şekilde nitelendirilebilir. Kuhn'un ve Popper'ın çerçevelerinin sınırlarının belirgin bir şekilde ortaya çıktığı günümüzde, sosyal bilimin kendi yapısı içindeki en tutarlı cevaplardan birinin Bourdieu'ye ait olması ise rastlantı değildir. Bu çalışmanın uzun süren bir derin tefekkürden ve kolektif çalışmanın ruhundan çıkmış olması ise diğer önemli bir noktadır.

Bourdieu'nün, sosyolojinin daha bilimsel kılınması mücadelesinde oynadığı hayati rol, onu daha şimdiden sosyoloji ustaları içerisinde Marx, Durkheim ve Weber'le yan yana getirmiştir. Thomas Bernhard'ın *Eski Ustalar*[49] romanının kahramanı Reger'e söylettiği gibi, büyük ustaların eserlerine uzun süre ve ayrıntılarına inerek bakmak bir süre sonra esere dönük anlamsızlaşma hislerini de beraberinde getirebilir. Eserin kendisi ustalıklı emeğin ve derin düşüncenin ürünü ise bu kayıp duygusu esasen en ciddi kazançtır. Ustaların eserleri, aynı zamanda ona bakanların bakışlarının sofistikasyon kazanmasını ve ustalaşmasını da sağlar. Bütün mesele bu farkındalığı korumaktır. Bilimsellik hedeflerini ve iddiasını devam ettirmek isteyen bir sosyolojinin, Pascalcı bu büyük ustanın eserlerinden öğreneceği çok şey olduğu ise şüphe götürmez. Bilimsel habitusun ka-

49 Thomas Bernhard, *Eski Ustalar*, çev. Sezer Duru, YKY, İstanbul, 2002.

zanılması, ustalaştırılması ve düşünümsel bir karakter kazanması ise her şeyden evvel, artık önemsenmeyen bir sözcük olan *emek*le olabilir. Son söz Bourdieu'nün:

> "Bilimsel habitus, 'insana dönüşmüş' bir kuraldır. Daha doğrusu, bilimin normlarına göre, ama bu normları açık ilkelere dönüştürmeksizin, pratikte işlev gören bir bilimsel *modus operandi*'dir: Yapılması gerekeni, hele hele uygun davranışı üretmeyi sağlayan kuralı konu haline getirmeden, gereken anda gerekeni yapmayı sağlayan şey, bu tür bir bilimsel oyunun ruhudur. Bilimsel bir habitusu aktarmaya çalışan sosyolog, bir Sorbonne profesöründen çok, yüksek düzeyde bir takımda çalışan bir spor antrenörüne benzer. İlkelerden ve genel davranış kurallarından pek az söz eder; kuşkusuz *Le Métier de sociologue*'da yaptığım gibi bunlardan söz edilebilir, ama bununla yetinmemesi gerektiğini bilir."[50]

KAYNAKÇA

Bachelard, Gaston, (1996), *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, İstanbul: Kesit Yayınları.

Barnes, Barry, (2001), "The Macro-Micro Problem and the Problem of Structure and Agency", *Handbook of Social Theory* içinde, (ed.) George Ritzer ve Barry Smart, Londra: Sage Publication.

Bakhtin, Mikhail, (2001), *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Bernhard, Thomas, (2002), *Eski Ustalar*, çev. Sezer Duru, İstanbul: YKY.

Bourdieu, Pierre, (1994), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, çev. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre, (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları.

Bourdieu, Pierre, (1997a), *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.

Bourdieu, Pierre, (1997b), *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kesit Yayınları.

Bourdieu, Pierre, (1999), *Sanatın Kuralları*, çev. N. Kamil Sevil, İstanbul: YKY.

Bourdieu, Pierre, (2000), *Pascalian Meditations*, çev. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre ve Loic J.D. Wacquant, (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

---

50 Bourdieu ve Wacquant, s. 227.

Brubaker, Rogers, (1985), "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, cilt 14, no 6, s. 745-775.

Callinicos, Alex, (2004), *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çeğin, Güney ve Alim Arlı, "İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri", *Doğu Batı*, sayı 28, s. 163-179.

Durkheim, Emile, (1994), *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Giddens, Anthony, (2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Göker, Emrah, (2001), "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis*, sayı 3, s. 228-251.

Habermas, Jürgen, (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları: İstanbul.

Habermas, Jürgen, (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, cilt 1-2, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları: İstanbul.

Harvey, David, (2003a), *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, David, (2003b), *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Keat, Russel ve Urry, John, (2003), *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları.

Kuhn, Thomas S., (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayınları.

Lakatos, Imre ve Alan Musgrave, (1992), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Laroui, Abdullah, (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, Vadi Yayınları.

Mahar, Cheleen, (2000), "Pierre Bourdieu: The Intellectual Project", *Pierre Bourdieu*, cilt 1 içinde, (ed.) Derek Robbins, Londra: Sage Publications.

Mardin, Şerif, (1999), "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Nurettin el Hüseyni, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusak Kimlik* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Marx, Karl, (1975), *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınları.

Marx, Karl, (1987), *Alman İdelojisi-Feuerbach*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl, (1999), *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, cilt 1, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Mouzelis, Nicos, (1995), *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge: Kegan Paul.

Mouzelis, Nicos, (2000), "The Subjectivist-Objectivist Divide: Against Trancendence", *Sociology*, sayı 34, no 4, s. 741-762.

Mulhall, Stephen, (1997), *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınları.

Popper, Karl R., (1992), "Olağan Bilim ve Tehlikeleri", (ed.) Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Postone, M. LiPuma, E. ve C. Calhoun, (1993), "Introduction: Bourdieu and Social Theory", *Bourdieu: Critical Perspective*, (ed.) Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone, Chicago: The University of Chicago Press, s. 1-13.

Rabinow, Paul ve William Sullivan (ed.), (1979/1990), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Rabinow, Paul ve William Sullivan (ed.), (1988), *Interpretive Social Science: A Second Look*, University of California Press: California.

Ritzer, George, (1996), *Sociological Theory*, 4. Baskı, McGraw-Hill Companies: NY.

Robbins, Derek, (2002), "Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965-75", *Journal of Classical Sociology*, sayı 2(3), s. 299-328.

Swartz, David L., (2003), "From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu and politics", *Theory and Society*, sayı 32, s. 791-823.

Swingewood, Alan, (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akmhay, Ankara: Bilim ve Sanat.

Turner, Bryan S. ve Georg Stauth, (1997), *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ark Yayınları.

Türk, H. Bahadır, (2004), "Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı" *Birikim*, sayı 177: s. 77-80.

Urry, John, (1999), *Mekanları Tüketmek*, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Vandenberghe, Frédéric, (2000), "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", Sociological Theory, c. 17, no-1, 1999, s. 32-67.

Wacquant, Loïc, (2002), "Sociological Life of Pierre Bourdieu", *International Sociology*, sayı 17(4), s. 549-556.

Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji

Ahmet Zeki Ünal

Sosyal hayatımızda önümüze her zaman yeni problemler çıkmaktadır. Günümüzün modern dünyasının henüz çözüme kavuşturulmamış problemleriyle, sosyoloji gibi birçok sosyal bilim disiplini de yakından ilgilenmektedir: Ekoloji krizi, yabancı düşmanlığı, sosyal devletin çöküşü, işsizlik, suçluluk, uyuşturucu, yoksulluk, dayanışmanın ortadan kalkması, üniversite önünde yığılma, medya yoğunluğu, anlam kaybı, aile kavramının dağılması, politik vurdumduymazlık, dolandırıcılık ve yolsuzluk, gen teknolojisi riski ve internetin sanal dünyasında ortaya çıkan problemler. Bunun yanı sıra, bugün bütün dünyada var olan eşitsizliklerden, pek çok çeşit sosyal adalet yokluğundan ve milyonlarca insanın yaşadığı yokluklardan, sosyolojik bir bakış açısına sahip hiç kimsenin habersiz olması düşünülemez.

Sosyologların bu sosyal olaylardan haberdar olmalarıyla birlikte, bu olaylar karşısında nasıl bir tutum takınacakları ayrı bir sorundur ve tartışma konusudur. Sosyologlar topluma hizmete hazır birer "teknisyen" mi olmalıdırlar? Yoksa kendilerinin sahip olduğu değerlere daha da uyması için o toplumu değiştirmeye mi çalışmalıdırlar? Değerden bağımsız sosyolojiye inananlar birinci tavrı, değere bağlı sosyolojiye inananlar da ikinci tavrı takınmaktadırlar.

Sosyologların teknisyen olarak hareket etmeleri gerektiğine inananlar, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunun bilimi ilgilendirmediğini düşünmektedirler. Onlara göre bu bir değer meselesidir. Kapitalizmin sosyalizmden "daha iyi" mi yoksa "daha kötü" mü olduğuna bilimsel olarak karar verilemez. Gerçekten de karşılaştığımız önemli toplumsal sorunlar değerleri içermektedir. İdam cezası olmalı mıdır? Garantili milli gelirimiz olmalı mıdır? Eroin meşru kılınmalı mıdır? Sağlık devletleştirilmeli midir? Bu sorulara verdiğimiz cevaplar sahip olduğumuz değerlere göre değişecektir. Bir cevabın doğru veya yanlış olduğunu bilimsel olarak ispat edemediğimiz için, sosyoloğun neyin olması gerektiği konusundaki düşüncesi başka herhangi bir insanınkinden daha değerli değildir (Cole, 1999: 191). Fakat böyle bir durumda da sosyoloji bir bilim dalı olarak statükocu olmuş olmaz mı?

Sosyologların temel amacı toplumu değiştirmek olmalıdır düşüncesine inananlar ise, sosyoloğun sadece bir teknisyen veya danışman olması gerektiği düşüncesini reddetmektedirler. Savundukları şudur: Eğer sosyologlar sadece teknisyen olurlarsa, yalnızca yönetici sınıfın istediği doğrultuda araştırma yaparlar. Yalnızca güçlü ve zengin kişiler, sosyologları çalıştırmak için yeterli paraya sahiptir ve statükoyu devam ettirmek için bu patronların çıkarı vardır. Toplumu eleştirmek ve değiştirmeye çalışmak ahlâki bir zorunluluktur. Her ne kadar toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine bilimsel olarak karar verilmezse de, asıl bu husus sosyologların aktif siyasi bir rol üstlenmeleri için yeterli nedendir. Onlar düzeni eleştirmelidirler ve haksızlığa uğrayanları savunmalıdırlar (Cole, 1999: 192).

Çağdaş Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'ye göre de sosyoloji eleştirel bir konumda olmalıdır; olayların üzerindeki örtüleri kaldırmalı, dolayısıyla sorunları su yüzüne çıkararak sorun yaratan ya da birilerine sorun çıkaran bir bilim olmalıdır: Çünkü sosyoloji kimi zaman *bastırılmış* ve gizli şeyleri ortaya çıkarır. Gaston Bachelard'ın dediği gibi sırlar olmazsa hiçbir bilim olmaz (Bourdieu, 2002: 62). Bu gizli, üstü örtülmüş olguya bir örnek olarak, Bourdieu'nün ortaya çıkardığı, "zekâ"ya bağla-

nan okuldaki başarı ile sosyal köken veya daha doğrusu aileden miras alınan kültürel sermaye arasındaki korelasyon gösterilebilir. Bu tür şeyler teknokratların, epistemokratların –yani sosyolojiyi okuyan ve finanse edenlerin hatırı sayılır bir kısmının– işitmekten hoşlanmadıkları gerçeklerdir. Bourdieu bir başka örneği bilim sosyolojisi açısından vermektedir: Bilimsel dünyanın, özgül kâr arayışının (ödüller, Nobel ve diğerleri, keşfin önceliği, itibar vb.) yönlendirdiği ve özgül *çıkarlar* (yani sıradan biçimleri içinde ekonomik çıkarlara indirgenemeyen ve bu nedenle "çıkardan arınmış" olarak algılanan çıkarlar) adına sürdürülen bir rekabet yeri olduğunu göstermek, genellikle bilim adamlarının katıldıkları ve yaptıkları şeye inanmak için ihtiyaç duydukları bilimsel bir kutsallık bilgisini tartışma konusu etmektedir (Bourdieu, 1997: 20).

Görüldüğü gibi Bourdieu'ye göre, sosyolojinin sosyal hayatın ilk bakışta göze çarpmayan özelliklerini gün yüzüne çıkarması, örtülü iktidar ilişkilerinin açığa vurulması anlamına gelir. Bu durum da geniş anlamıyla iktidarı ellerinde bulunduranlar tarafından, ister istemez eleştirel bir konuma yerleştirilmesine, rahatsız edici bir bilim olarak görülmesine neden olmaktadır. Bourdieu'ye göre, sosyal dünyayı anlamak, sosyal dünyada yer alan bütün iktidar tarzlarının tahakküm biçimlerini ortaya çıkarmakla başlar ve bunu ortaya çıkarmak da sosyolojinin en önde gelen görevidir:

> Sosyoloji bilimsel işlevini ne kadar çok yerine getirirse iktidarları hayal kırıklığına uğratma veya yalanlama şansına o kadar fazla sahiptir. Bu işlev, bir şeyin ya da birinin işine yaramak değildir. Sosyolojinin bir şeyin işine yaramasını istemek her zaman için onun iktidara hizmet etmesini istemektir. Oysa ki, onun bilimsel işlevi iktidardan başlayarak sosyal dünyayı anlamaktır. Bu, sosyal olarak yansız olmayan ve hiç kuşkusuz sosyal işlev yerine getiren bir işlemdir. Bunun nedenlerinden biri her iktidarın, etkinliğinin bir bölümünü –en küçük bölümünü değil– kendini oluşturan mekanizmaların bilinmemesine borçlu olmasıdır (Bourdieu, 1997: 27).

Bourdieu bu düşüncesinde yalnız değildir. Kendisinden önce, G. Gurvitch'e göre de "sosyoloji, tabiatı gereği altüst edici, (dolayısıyla, üstte bulunanlar açısından) oyun bozucu, kısacası yıkıcıdır." Bu ibarede ifade edilen, Gurvitch'in keyfi bir tercihi, temennisi ya da telkini değil, doğrudan doğruya sosyolojinin keyfiyetidir. Çünkü "sosyoloji topyekûn gerçekliğin beşerî/toplumsal belirlenmişlik taşıyan yanını, bu gerçeklikteki beşerî/toplumsal belirlenmişlik payını açığa çıkarttığı ölçüde, bu pay insan ürünü olduğuna, ancak toplumsal olan her şey ne sadece bir kişinin, ama ne de eşit olarak herkesin ürünü olmadığına göre, ister istemez *birileri*yle karşılaşacaktır ki, bu *birileri*nin ortaya konulması, aynı zamanda bu *birileri* ile bu *birileri*ne dahil olmayan/dahil olmadıkları ölçüde *diğerleri* arasında *belirleme gücü farkı*nın, yani söz konusu *birileri*nin *diğerleri* üzerinde şu ya da bu ölçüde belirleyiciliğe sahip, kısacası egemen olduklarının, dolayısıyla *diğerleri*nin de aynı ölçüde bu *birileri* karşısında/tarafından belirlenen nesne konumunda bulunduklarının da ortaya konulmasıdır ve insan, doğal düzenlilik karşısındaki mutlak belirlenmişliğini gerileterek herhangi bir canlı nesne olmanın ötesine geçip bildiğimiz anlamda insan niteliğini kazanmış olduğuna göre, insan insan olarak kaldığı sürece/ölçüde sosyoloji de ister istemez *yıkıcı* olacaktır" (Cangızbay, tarihsiz: 38).

Bourdieu yıkıcı ölçülere varmasa da sosyolojinin doğası gereği tahakküm mekanizmalarından çıkarı olanları rahatsız ettiğine inanmaktadır. Öte yandan Bourdieu'nün, sosyolojinin "bir amaca hizmet etmesini isteyenler"i eleştirdiği kadar, "tarafsız bir bilim olmalıdır" diyenlere de katılmadığı görülür. Çünkü yukarıdaki ifadesinde açıkça görüldüğü gibi sosyolojinin "bir işe yaraması"nı isteyenlerin aslında "iktidara hizmet etmesi"ni istediklerini düşünmektedir. Buna karşılık sosyologlar tarafsız bir sosyoloji düşüncesinden hareket ettiklerinde, "sosyal olarak önemi olmayan konuların bilimsel analizi"ne yönelmekte, bir amaca hizmet düşüncesinden yola çıktıklarında ise "kurulu düzeni düzenleyen ve düzelten sahte bir bilim" yapmaya başlamaktadırlar (Bourdieu, 1997: 46).

Dolayısıyla Bourdieu'ye göre, sosyoloji ne "taraflı" ne de "tarafsız" bir bilim olabilir, ancak Bourdieu'nün dikotomik kavramsal yapıları aşma çabasında görüldüğü gibi, "tarafsızlık" ile "taraflılık"m çağrıştırdığı bütün olumsuz anlamlarından da uzak durmak bilimselliğin gereğidir. Ona göre sosyolojinin hedefi toplum yapısını iktidar ilişkilerinden başlayarak anlamak olmalıdır. Bu durumda sosyolojinin ilk amacı, gizli-açık tüm boyutları ile iktidar mekanizmalarının anlaşılmasıdır. Çünkü Bourdieu'de sosyal sınıflararasındaki karşıtlık tahakküm (ekonomik ve özellikle kültürel tahakküm) üzerine dayanmaktadır. Sosyal bir sınıfın tahakkümü kendi sosyal düzen anlayışını diğer sınıflara kabul ettirme kapasitesidir. Bu tahakküm eden sınıf, özel sektör kadroları, patronlar, üniversite profesörleri... gibi farklı mesleklerden oluşabilmektedir.

Diğer taraftan sosyolojinin tarafsız bir bilim olmayı reddetmesiyle birlikte "bilim" olarak görülmesini güçleştiren engellerle karşılaşmasına rağmen Bourdieu'ye göre, "sosyoloji, kendisini sipariş edecek veya finanse edecek durumunda olanlar arasından hiç kimsenin talep etmediği bir hakikati meydana getirmek için özerkliğinden yararlanabilir" (Bourdieu, 1997: 45). Bu özerklik de büyük ölçüde üniversite ortamında bulunmaktadır: "Üniversite, bilim alanı statüsünün sağladığı kurumsal özerkliği doğru kullanarak epistemolojik bir özerkliğin koşullarına sahip olabilir ve kimsenin gerçekte istemediği şeyi, yani sosyal dünya üzerine hakikati sunmaya çalışabilir" (Bourdieu, 1997: 45–46). Böylece iktidar ilişkilerindeki tahakküm mekanizmalarından başlayan anlama faaliyeti toplumsal yapıyı bütünüyle kapsayacaktır.

Bu açıdan Bourdieu sosyologları iki gruba ayırır: Üniversitelerde görev yapan "akademisyen sosyologlar" ve özel sektörde çalışan "pratisyen sosyologlar". Bourdieu akademisyen sosyologları pratisyen sosyologlardan daha şanslı görmektedir. Çünkü pratisyen sosyologlar çalışmalarını patronlarının istekleri doğrultusunda sürdürmek zorunda kalırlar. Bu yüzden araştırmaları çoğu zaman firma, ürün, fizibilite ve pazar araştırmaları ya da müşterilerle ilişkiler gibi konularla sınırlı kalmaktadır.

Akademisyen sosyologlar ise, araştırma konularının seçiminde daha çok özgürdürler. Ne var ki onlar da ilgi çekmeyen sosyal olgularla ilgilenmek, bu nedenle de etkili olamamak gibi bir durumla karşı karşıyadırlar.

Öte yandan Bourdieu, liberal sosyologları ve "sosyolojinin tarafsızlığını savunanları", mevcut düzenin savunucuları olarak görmektedir. Zira mevcut sistemi savunma konumlarından dolayı mevcut sistemin dışından bir bakışa sahip olamamakta ve sosyal problemlerin daha üst nedenlerini görememektedirler; dolayısıyla sadece sistemin daha iyi bir biçimde işleyebilmesi için sınırlı düzeltmeler önerebilmektedirler. Zaten siyasal iktidarlar da onlardan sadece sistemin aksaklıklarına yönelik pratik çözümler beklemektedirler. Artan suç oranlarının, çocuk suçluluğunun, alkolizmin, fuhuşun, zayıflayan aile bağlarının arkasında yatan nedenlerin bilinmesinde sosyolojiye biçilen rol, insan davranışlarının genel teorisini geliştirmek ve sosyal düzeni sağlamada siyasal iktidarlara yardımcı olmaktır. Nasıl ki jeoloji ve fizik gökdelenlerin inşasına yardımcı oluyorsa, aynı şekilde sosyoloji sosyal süreçlerin yönetimine yardımcı olmak zorundadır (Bauman, 1998: 242).

Bu bakış açısı günümüzde o noktaya ulaşmıştır ki, hiçbir şekilde sosyal bilimlerle karıştırılmaması gereken sosyal teknolojideki gelişmeler sayesinde artık, Platon'un *doxosophe* adlandırmasını Bourdieu'nün de kendileri için kullandığı düşünce teknikerleri ve anket tüccarları söz konusudur. Bunlar piyasa sorunları, reyting araştırmaları ve popülerlik çizelgeleri gibi basit anketlerle gündemi işgal etmektedirler. Oysa sosyolojinin esas ilgilenmesi gereken; sosyal sorun, ekonomi ve toplum yapısının hantallığı ve acımasız mekanizmaları sonucunda tekrar tekrar ortaya çıkan ve uygulanan şiddettir (Bourdieu, 2002: 58-59).

Sosyoloji disiplininin "eleştiri" özelliğini ön plana çıkaran sosyologlar ise bilimsel faaliyetlerinin sosyal dönüşümlere hem gerçekleri hem de geleceklerini gösteren bir projeksiyon işlevini yerine getirmesini önemsemektedirler. Bourdieu'ye göre, bu faaliyet daha anlamlıdır. Çünkü onlar "sos-

yal dünyanın mantığıyla bilinçli olarak oynayarak, bu mantıkta kayıtlı olduğu görülmeyen olabilirlikleri" (Bourdieu, 1997: 43–44) ortaya çıkararak toplumun bilgisine sunmaktadırlar. Bu sunum yalnızca halka yönelik değildir, bilimlerin kendilerine de dönüktür. Bourdieu'ye göre sosyolojinin amacı, düşünümsel bir tarzda kendi dış görünüşünün arkasına bir göz atılmasını sağlamak, bu görünüş hakkında açık ve şeffaf bir şekilde tartışılması ve bu göz atma fiilinin sadece kendisi için değil, fikir araştırmacılarının, politika yorumcularının ve politikacıların, dış görüntülerinin arkasına da içiçe, sonsuza kadar uzayan aynaların yansıması oyununda olduğu gibi bakmaktır (Bourdieu, 2002: 60).

Ancak Bourdieu'nün sosyolojik bakış açısı liberal ya da düzen yanlısı sosyologların karşısında Marksist ya da radikal bir konuma yerleşmeye izin vermemektedir. Onun bilim anlayışı, bilimde bir ilerleme mümkün olacaksa bunun ancak karşıt bilimsel kuramların birbirleriyle irtibatlandırılmasıyla söz konusu olabileceği şeklindedir: "Birçok durumda bilim, ancak genellikle birbirlerine karşı oluşturulmuş olan karşıt teoriler ilişkiye sokulmak koşuluyla ileriye götürülebilir" (Bourdieu, 1997: 24). Dolayısıyla Bourdieu sosyal bilimlerde birey ve toplum, yapı ve eylem, objektivizm ve subjektivizm, nicel araştırma ve nitel araştırma, teorik ve pratik, açıklama ve anlama, kuramsal ve ampirik, Marx ve Weber gibi yapay olarak oluşturulmuş "boş karşıtlıkları" aşma ya da uzlaştırma çabasına yönelmiştir.

Bağdaştırıcı/uzlaştırıcı bir sosyolojiye doğru mu?

Bourdieu sosyolojisinin ayırt edici özelliği, sosyoloji biliminin temellerini atan klasik sosyologlar ve onların kavramları arasındaki günümüze kadar birikerek gelen karşıtlıkları aşma çabasıdır. Bu çaba, 1960'lı yıllardaki iki karşıt paradigmanın tartışma dönemlerinde yavaş yavaş kök salan yeni paradigmaların filiz verdiği bir döneme tekabül etmektedir. Pozitivizm taraftarlığı ve karşıtlığı tartışmasından sonra ortaya çıkan eleşti-

rel teori ve inşacılık paradigmaları karşıtlıktan çok bağdaştırıcılığa yönelmişlerdir (Dikeçligil, 2002: 115-116). Bu süreci yaşayan bir sosyolog olarak Bourdieu, eleştirel bakış açısıyla inşacı bir tutum izlemiştir. Kaldı ki kendisi de yaklaşımını inşacı yapısalcılık ya da yapısalcı inşacılık (Bourdieu, 1987: 147) olarak nitelendirmektedir.

Bourdieu'nün bakış açısına göre, günümüz sosyolojisi birçok boş karşıtlıkla doludur. Bu karşıtlıklar sosyolojik alanda gerçek bölünmelerdir; bunların sosyal bir temeli vardır, ancak hiçbir bilimsel temeli yoktur. En belirgin olanları teorisyenlerle ampristler arasındaki ya da nesnelcilerle öznelciler arasındaki yahut da yapısalcılık ile fenomenolojinin birtakım biçimleri arasındaki karşıtlıklardır. Bütün bu karşıtlıklar (ve daha birçokları) Bourdieu'ye göre çok yapaydır ve aynı zamanda da tehlikelidir, çünkü bunlar sakatlanmalara yol açarlar. En tipik örnek, "Marx'ın dediği gibi, 'bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız', nesnel ilişkileri algılamayı amaçlayan, yapısalcı denebilecek bir yaklaşım ile eyleyicilerin sosyal irtibatlar ve karşılıklı ilişkiler sonucunda kazandıkları tecrübeyi ve sosyal gerçekliğin zihinsel ve pratik inşasına bulundukları katkıyı algılamayı amaçlayan fenomenoloji, etkileşimci girişim ya da etnometodoloji arasındadır" (Bourdieu, 1987: 47). Kuşkusuz bu düalizmler çok dayanıklıdır ve Bourdieu onları etkisiz hale getirmenin mümkün olup olmadığı konusunda kuşkuludur: "Gerçek bir epistemolojinin, yani bilimsel şemaların işlev gördüğü sosyal koşulların bilgisine dayanan bir epistemolojinin başta gelen ödevlerinden biri", "hiçbir anlamı olmayan, tarihte yüzlerce kez yıkılan, ama her seferinde kolaylıkla yeniden canlandırılabilen, üstelik bunu yapanların kârlı çıktığı –bu çok önemlidir– karşıtlıkları yıkmaktır". "Onları yıkmanın büyük bir bedeli vardır, çünkü sosyal gerçeklikte kayıtlıdırlar –kopmak, kanıtlamak, ikna etmek, göstermek, yok edecek araçları yapmak, kaçınmaya imkân verecek bir dil icat etmek gerekir– ve bütün bu çalışma bir anda imha edilip yeniden sahte çatışkılara dönülebilir. Bu nedenle her zaman yeniden başlamak gerekir." (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 180)

Dolayısıyla biz de bu makalede ve derlemede bu sahte çatışmaları bir daha dile getirerek sözü edilen yeniden başlama sürecine küçük bir katkıda bulunmuş olmayı umarız.

Ancak yine de makale formatı çerçevesinde bu düalist karşıtlıkların her birini ele alma imkânına sahip değiliz. Kaldı ki bu derlemenin diğer bölümlerinde objektivist-subjektivist yaklaşım karşıtlığı, yapı-eylem karşıtlığı gibi daha birçok karşıtlık yer yer ele alınmış olacak. Makalemiz Marx ve Weber karşıtlığı sorunuyla sınırlı olarak yol alacak.

Karşıtlıklar arasından yeni bir yol

Bourdieu'nün en başta yıkmaya çalıştığı karşıtlık Marx ve Weber karşıtlığıdır. Kuşkusuz, çağımız sosyolojisini şekillendiren sosyologların en önde gelenleri Marx ve Weber'dir. Bourdieu bu iki sosyoloğun kavramlarını biraraya getirerek daha bağdaştırıcı bir bakış açısı geliştirme çabası içerisindedir:

> Şurası kesindir ki, Weber, Marx'ın görmediklerini görmüştür ama zaten Weber'in, Marx'ın görmediklerini görmesi gerekiyordu, çünkü Marx, görecek olduklarını zaten görmüştü. Sosyolojinin en büyük zorluklarından biri de, bilim dünyasındaki gerçeklerin ilk kez ortaya konurken, bunun hangi engellere karşın başarıldığının bilinmesidir. Keyfi/nedensiz devletin aldatıcılığına karşı, Marx, devletin başkalarına tahakküm etmenin bir aracı olduğunu belirledi. Fakat Marksist görüşlerin uğradığı eleştirilerin hayal kırıklığından sonra, Weber ile birlikte, şunu sormak gerekiyor: Böyle olan bir devlet, nasıl oluyor da kendi hükümranlığının kabul edilmesini telkin etmeyi başarıyor? Sonuçta devletin doğal olan varlığı, meşru bir biçimde ortaya çıkmış oluyor (Bourdieu, 1987: 49).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Bourdieu, Marx ve Weber'in ikisinden hareketle bağdaştırıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Zira hem Marksist tezden hareketle "devlet"in tahakküm aracı oluşunu ve hem de Weberci yaklaşımın benimsediği do-

ğal bir varlık olarak devletin meşruiyetini biraraya getirmiştir. Bourdieu, Marksist kavramlara teorisinde yer vermesine karşın klasik ortodoks Marksizmden olabildiğince uzak durur: Israrla üzerinde durduğu kavramlar arasında "tahakküm" (domination) kavramı yer almakla birlikte altyapı/üstyapı ikili kavramını kullanmaktan kaçındığı görülmektedir.

Yine de Fransa'da, A. Touraine ve P. Bourdieu gibi sosyologları "Weberci neo-Marksistler" olarak isimlendirenler vardır. İkisi de sosyal alandaki tahakküm ilişkilerine merkezî bir yer vermekle "Marksist", ama klasik Marksist yorumdan ayrıldıkları için de "neo-Marksist" olarak nitelendirilmektedirler. Diğer taraftan Touraine, Weber gibi sosyal eyleyicileri değerlerin yönlendirdiği aktörler olarak görmesiyle; Bourdieu ise yine Weber gibi, bireylerin sadece ekonomik düzlem içindeki yerleri ile değerlendirilemeyeceği düşüncesi ve sahip oldukları itibara bağlı olarak değişik statülerinden söz etmesi ile "Weberci" olarak kabul edilmektedir (Bidou, 1986: 165'den aktaran Amman, 1995: 113). Oysa Bourdieu'nün bir yönünden hareketle adlandırmada bulunmak, çok yönlülüğünden dolayı Bourdieu'yü anlatmayı başaramamak demektir.

Andréani ise (2000: 370–373) Bourdieu'nün birkaç nedenden dolayı Marksist değil Weberci olduğunu ileri sürmektedir: Ona göre Bourdieu, Marksist literatürde çok kullanılan *sömürü* kavramını kullanmamıştır. Sömürü kavramının kullanılmayışı da, Marx'ın (artık-değer ile çıkarı ayıran) analizlerinin gerisinde, çıkar kavramım artık, bir tür "sermaye sahipliğinden vazgeçilmiş yarar" ile yetinir duruma getirmiştir. Andréani'ye göre, Marksist sömürü kavramını kullanmamanın özellikle sınıflarla ilgili çok sayıda sonucu vardır. Tabakalaşma deyimini kullanan Anglo-Sakson çalışmaları sert bir şekilde eleştirmesine karşın Bourdieu bundan çok da uzak değildir, çünkü dört tür sermayenin elde bulundurulmasına göre sınıf anlayışını geliştirmiş, üstelik bunu farklı sosyal sistemlere ait eyleyicilerin aidiyetlerini de az çok soyutlayarak yapmıştır. İkinci olarak *ekonomik* sözcüğünün anlamını simgesel boyutlara kadar genişletmiştir. Dolayısıyla Andréani'ye göre, Bourdieu, Marksist teo-

riye nazaran ekonomi konusunda dar bir anlayışa sahiptir, yani ekonomiyi maddi olarak mülk üretiminin evreniyle sınırlamaktadır. Üçüncü olarak da Andréani, Bourdieu'nün *yeniden-üretim* kavramını Marx'tan almış olmasına ve kuramının merkezine yerleştirmesine rağmen çok genel anlamda kullandığını düşünmektedir.

Aslında Bourdieu'nün Marksist ya da Weberci olarak dışarıdan adlandırılması sosyoloji ya da düşünce tarihçilerince yapılmakta ve sosyoloji eğitimi sürecinde işlevsel olarak kullanılmak amacıyla gerçekleştirilmektedir ve doğrusu bu amacın dışında çok da bir anlam ifade etmemektedir. Zira Bourdieu'nün yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, her alandaki ilerlemeler değişik kimseler tarafından yapılan çalışmaların birbirine eklemlenmesi ile mümkün olmaktadır. Hatta bırakın sosyologlar arasında ayırım yapmayı, Bourdieu "sosyoloji ile etnoloji, sosyoloji ile tarih, sosyoloji ile dilbilim, sanat sosyolojisi ile eğitim sosyolojisi, spor sosyolojisi ile siyaset sosyolojisi gibi alanlar arasında çizilen, akademik yeniden-üretimin katıksız bir ürünü olan ve hiçbir epistemolojik temeli bulunmayan keyfi sınırlara karşı mücadele etmekten" de hiç geri durmamıştır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 144).

Bu çerçevede, daha sonra gelen düşünürlerin, öncekilerin yanlışlarını düzeltmekle birlikte, onların göremediklerini görmeleri, yarım bıraktıklarını tamamlamaları son derece doğaldır. Nitekim Marx'ın, ekonomi politiğin sosyolojideki önemini belirlemiş olmasıyla; daha sonra gelen Weber'in "din"in ekonomi politiğini yapmasıyla sosyal teori sağlam temellere oturmuştur. Bourdieu ise Weber'in yaklaşımını genelleştirerek "simgesel alan"ların (dinî, siyasi, zihnî ...), hatta çeşitli günlük faaliyetlerin ekonomisini yapmış (Amman, 1995: 114) ve böylece teoriyi daha da zenginleştirmiştir.

Bourdieu'nün, örneğin sosyal tabakalaşma kuramı çerçevesinde, Marx ve Weber arasında onları bağdaştırmak amacıyla bulunduğu konumu bir tablo denemesiyle göstermek mümkündür (Tablo 1):

TABLO 1

Yazar	MARX	WEBER	BOURDIEU
Çözümleme	Tek Boyutlu (Üretim süreçleri)	Çok Boyutlu (Zenginlik, itibar, iktidar)	Çok Boyutlu (Sermaye hacmi ve yapısı)
Çözümleme Kriteri	Ekonomik İlişkiler Üstyapı Altyapı	Ekonomik Düzen Sosyal Düzen Siyasal Düzen	Ekonomik Sermaye Kültürel Sermaye Sosyal Sermaye Simgesel Sermaye
Kullanılan Kavram	Sınıf (İki sınıf vardır: Burjuvazi ve proletarya)	Tabaka Sosyal Sınıflar	Sosyal Uzamda Sınıf (Üç sınıf vardır: Başat ya da üst sınıf; küçük burjuvazi; halk sınıfı)
Çatışma	Çatışma sınıf bilincini oluşturur ve temeldir.	Çatışma var olabilir, ancak sınıfların varlığından kaynaklanmaz. Onun tanımının bir parçası değildir.	Özellikle sınıfların sınırlarını belirlemek için çatışma önemlidir.
Hareketlilik	İmkânsız Hareketlilik ancak devrimci bir sürecin sonunda gerçekleşebilir.	Güçlü şekilde mümkündür (Sosyal akışkanlık)	Kısmen Sosyal kökenle belirlendiği kadar.
Sonuç: Yaklaşım Biçimi	Holist (Bütüncü) (Total)	İndividüalist (Bireyci)	Hem holist hem de individüalist (Yapısalcı İnşacılık)

Not: Bu tablo (ed.) J.-L. Suc ve J.-P. Messerschmitt, *Travaux pratiques sciences économiques et sociales*, Paris: Hachette, 2001'den alınarak genişletilmiştir.

Karşılaştırmayı açacak olursak, Marx toplumsal hayatı çözümlerken yalnızca ekonomik ilişkileri kriter olarak almaktayken; Weber ekonomik, sosyal ve siyasal düzendeki ilişkileri; Bourdieu ise ekonomik ilişkilerin yanında kültürel, sosyal ve simgesel ilişkileri de ana kriterler olarak çözümlemenin içine almaktadır. Dolayısıyla Marx tek boyutlu bir çözümlemeye girişirken, Weber ve Bourdieu çok boyutlu bir çözümleme geliştirirler. Marx'ın teorisinde toplum sınıflara ayrılmış ve birbirleriyle çatışma halindeyken, Weber'e göre toplum tabakalar halinde bütünleşmiş olduğu için çatışma çıksa bile bu belirleyi-

ci olamaz. Bourdieu ise Marx'ın teorisindeki katılıkta olmaksızın sınıfların varlığını "farklılıklar uzayı" olarak kabul eder ve çatışma da bu sınıfların sınırlarını belirlemede cereyan eder. Marx'a göre sınıflararası geçiş ancak bir devrimle gerçekleşebilir. Oysa Weber'in yaklaşımında tabakalar arası sosyal hareketlilik çok güçlü bir şekilde mümkündür. Bourdieu ise bu geçişin Weber'in iddia ettiği gibi kolay gerçekleşmediğini düşünmektedir. Sosyal uzay içinde geçirgenlikler söz konusudur. Ancak habitusları gereği bireyler bir üst sınıfa girdiklerinde hangi kökenden geldiklerini belli ederler. O sınıfa adapte olmaları ancak birkaç kuşak sonra mümkün olur. Sonuç olarak Marx toplumu yukarıdan aşağıya doğru gören, yani tümelden tikele doğru giden, başka bir değişle bireyden çok toplumu gören *holist* ya da *total* bir yaklaşım sergilerken; Weber aşağıdan yukarıya bakan, yani tikelden tümele doğru giden, yine başka bir deyişle bireyden hareketle toplumu gören bireyci bir eğilim içindedir. Bourdieu ise hem toplumu bir bütün olarak gören hem de o toplumun içinde bireye değerini veren, yani sosyal yapı ile bireysel eylemi dengede tutan, başka bir deyişle hem *yapıcı* hem de *inşacı* bir yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla Bourdieu, hem eylemde bulunanı feda etmeden özne sosyolojisinden kaçınmak, hem de yapının eylem yapan üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı sosyolojisinden kaçınmak niyetiyle hareket ederek, hem eylem yapanın hem de yapının etkin olduğu bir sosyal teori kurmaktadır.

P. Bourdieu'nün sosyolojisi, sosyologları karşı karşıya getiren bu ayrımları aşma girişimi olarak kendini gösterdiği için bu yaklaşımların bir eleştirisini içermektedir. Ancak onun eleştirisi yapıcıdır; tarafların eksikliklerini gösterdiği gibi alandaki bilimsel katkılarını da dile getirmeyi unutmamaktadır. Öte yandan kendisi de çalışmalarında, bir yandan objektivist bakış açısının kullandığı açıklayıcı nicel yöntemlerden yararlanırken, diğer yandan da subjektivizmin kullandığı anlamacı nitel araştırma yöntemlerini kullanmıştır. Bu ikili metodoloji kullanımının amacını kendisi, "kontrolsüz teori ile kör ampirizm ara-

sındaki dikotomiyi gidermeye yönelmek" (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1973: 110) olarak dile getirmiştir. Ferréol ve Noreck'e göre, Bourdieu'nün bu yaklaşımının dayandığı ilkeler, "ideal modeller oluşturmak ve ampirik gerçekliği bu ideal tiplerle karşılaştırmak; bu karşılaştırmanın gözlemciyi farklı bakış açılarına götürmesi ve bu farklılıkların, sosyal gerçekliğin son ve bütüncül bir açıklaması aranmaksızın kabul edilmesi"dir (2003: 44).

Ferréol ve Noreck'in ifade ettiği gibi "sosyal gerçekliğin son ve bütüncül bir açıklamasının aranmaması", başka bir ifadeyle "büyük boy kuram" da denilen "makro ölçekli" teori geliştirme çabasından kaçınma, artık günümüz sosyologlarının ortak bir özelliği olmuştur. Çünkü bir yandan, "kurucu sosyologlar" olarak adlandırılan ilk sosyologlar tarafından geliştirilmiş olan makro teoriler birçok yönüyle yıpranmıştır, öte yandan da sosyal gerçekliğin rölativist özellikleri daha fazla ortaya çıkmış, dolayısıyla, kısmi gözlemlerden yola çıkılarak yapılacak genellemelerde ihtiyatlı olmak gerektiği anlaşılmıştır (Amman, 1995: 116).

Bourdieu sosyolojisini kuramsal anlamda daha iyi kavrayabilmek ve onun anladığı daha doğrusu uyguladığı çerçevede "sosyoloji yapma"nın yolunu görmek için bir başka tablo denemesi daha yapmak mümkündür. Yapmaya çalışacağımız şey Bourdieu'nün sosyolojisini sosyolojik paradigmaların temel sayıltılar tablosuna uygulamak olacaktır (Tablo 2).

Bourdieu'ye göre sosyal gerçekliğin doğası hem objektiftir hem de subjektiftir. Bunu izah etmek için Bourdieu, Pascal'ın bir sözünü kullanır: "Uzay beni bir noktaymışım gibi yutar, ben de onu anlarım." Bourdieu bu sözü sosyal evrene uygular ve şöyle der: "Sosyal uzay beni bir nokta gibi yutar, tam da o beni yuttuğu için ben de onu anlarım" (Bourdieu, 1995: 28–29). Dolayısıyla sosyal gerçekliğin hem objektif hem de subjektif boyutu söz konusudur.

Habitus kavramıyla yapı/eylem karşıtlığı aşılmaktadır. Hem yapının etkisi hem de eylemin gücü söz konusudur. Çünkü habitus, bireylerin varoluşsal objektif koşulları olgusun-

TABLO 2*

Sayıltı Çeşitleri	Sayıltılar	Bourdieu'nün Sosyolojisi
Ontolojik sayıltılar	• *Gerçekliğin doğası nedir?*	Hem objektif hem de subjektif
	• *Olgular arasındaki ilişkiler nasıldır?*	İlişkiler
	• *Toplumun doğası nedir?*	Habitusun doğası gereği hem bireyin üzerinde hem de bireyin etkisinde
	• *Birey-toplum/yapı ilişkisinin doğası nedir?*	Habitus kavramıyla yapı/eylem aşılır. Hem yapının etkisi hem de eylemin gücü söz konusu
Epistemolojik sayıltılar	• *Bilginin kaynağı*	Hem madde hem de ide
	• *Ne kadar bilebiliriz?*	Bilmenin sınırı vardır
	• *Bilim nedir?*	
	• *Bilgi edinmenin amacı nedir?*	Bilim tarafsız değildir
	• *Bilen ve bilinen arasındaki ilişki*	Sosyal dünyayı anlamak ve tahakküm yapısını değiştirmek Epistemik kopuşla birlikte etkileşimin bilincinde olma da söz konusu
Metodolojik sayıltılar	• *Araştırma süreci nedir?*	Ortak duyudan ilişkisini koparma, sosyal olgudan bilimsel olguya geçiş, hipotetikdedüktif süreç
	• *Araştırmanın amacı nedir?*	Gizli olanı ortaya çıkarmak (özgürleştirici sosyoloji)
	• *Değerli rolü*	Değer yüklü (özellikle siyasal)
	• *Bilimin dili*	Özenli ve özel bir dil

(*) Sosyolojik paradigmaların temel sayıltılar tablosu Dikeçligil (2002) tarafından geliştirilmiştir.

dan hareketle içselleştirdikleri ve bilincinde olmadıkları algı, düşünüş ve eylem ilkeleri (şemaları) olarak işlev gören kalıcı yatkınlıklar sistemidir. Yatkınlıklar algılama, hissetme, yapma ve düşünme eğilimleridir, tutumlardır. Habitus aynı zamanda bireyin sosyal seyrinin ve konumunun ürünüdür. Dolayı-

sıyla sosyal aidiyet kazanımlarını yapılandırır ve sınıf, habitusu üretir. Farklı sosyal koşullarda bulunan özneler farklı yatkınlıklar kazanırlar. Daha önce kazanılmış yatkınlıklar daha sonra yeni yatkınlıklar kazanmayı şartlandırır. Her yeni kazanım, yeni ve beklenmedik durumlara bağlı gerekliliklere uygun olarak katılmayı, uymayı sürdüren tek bir habitus biçimindeki bütüne entegre olur. Habitus, her zaman yeniden yapılandırmayı içeren bir yapıdır. Bu, habitusun bütünüyle katılaşmadığını gösteren, bizim geçmiş ve şimdiki tecrübemizin ürünüdür (Ünal, 2004: 127-134). Bourdieu'nün bu yaklaşımı, sosyolojideki geleneksel karşıtlıklardan uzaklaşmayı sağlar. Habitus, objektif yapılar ile bireysel tutumlar arasında bir arabulucu olarak yer alır. Dolayısıyla habitus kavramı objektivizm/subjektivizm alternatifliğini aşmaya imkân verir (Arino, 2002).

P. Bourdieu'ye göre sosyal bir konu, bir iç bağıntılar bütünü taşır içinde ve bu bağıntı sisteminin işleyişini de ancak bilimsel analiz açıklayabilir.

Araştırmanın ilk adımı ortak duyudan ilişkisini koparmadır (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1973: 30-32). Bunun nedeni içinde gizlediği tehlikelerle açıklanır. Durkheim'ın belirttiği önbilgilere karşılık gelen bu değişik tasarımlar, dünyayı algılayış biçimlerine, tutum, değer yargıları ve doktrinlerin kurallarına ve motivasyonlarına dayanır. Bu ortak duyu, tehlikeler içermektedir. Çünkü hepsi sosyal gerçeklik üzerinde oluşturulmuş bu düşünceler, bilimsel bilgiye engeldirler.

İkinci olarak Bourdieu'ye göre, bilimsel bir konu inşa edilen bir şeydir (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1973: 45). Konuyu kurmak, gerçeklikten bir parça koparmaktan, yani bu çokbiçimli gerçeklikten birtakım unsurları ayıklamak ve görünenlerin arkasında inceleme alanına özgü bir ilişki sistemi açığa çıkarmaktan ibarettir. O halde bilimsel konular, başlangıçta nasılsa öyle olan veriler değildir. Dolayısıyla sosyal olgudan sosyolojik olguya geçiş, birbirinden ayrılabilen birçok aşamaya dayanan bilimsel bir girişimin seferber edilmesini gerektirir. Fakat bilimsel çalışma doğrusal bir işlem değildir: Araştırma sı-

rasında, sorunsal dönüşebilir, hipotezler değişebilir, değişkenler tekrar gözden geçirilebilir.

Bilimsel alanın dışındaki sosyal eyleyiciler tarafından ifade edilen sosyal problemin kendisini sosyoloğa empoze etmesinden kaçınmak için, sosyolog önce kendi sorunsalını tanımlar, sonra o probleme yönelir. Sorunsalın geliştirilmesi, kuramsal bir alanda yazılması anlamına gelmektedir.

Sosyoloğun hipotezleri ve kavramları daha sonra kurması gerekir. Sosyolojide, hipotez, iki ya da daha çok fenomen arasındaki ilişkilerin doğasının geçici bir açıklamasıdır. Bourdieu'ye göre, onun geliştirilmesi hipotetik-dedüktif girişime dayanır (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1973: 46). Bu da hipotezlerden hareketle, hipotezlerle sonuç arasında mantıksal olarak zorunlu sonuçlar çıkarmaktan ibarettir; onların sağlamlığı da ampirik olarak doğrulanabilir ya da çürütülebilir olmak zorundadır. İstatistik üreten organlar tarafından daha önce oluşturulmuş verilere başvurmanın ve salt teorik araştırmaların dışında, çalışma konusu ne olursa olsun, hipotezlerini gerçeklikle yüzleştirmek ve alan üzerinde incelemelerde bulunmak zorundadır.

Araştırmada nicel ve nitel teknikler kullanımı konusuna gelince, alternatif olarak ya da yardımcı tarzda, farklı teknikler kullanmak mümkündür. Teorik araştırma kadar alan araştırması da söz konusudur. Alan uygulamalarında survey anketleri ile birlikte derinlemesine mülakat teknikleri de kullanılabilir.

Bilimselleştirme sorunu aynı zamanda, kullanılan dil içeriğinde de kendini gösterir. Bourdieu'ye göre (1997: 35), sosyal dünyanın görünürlülüğü yanılgısına karşı ve ortak algının sahte okumalarından kaçınmak için, sosyolojinin, bilim unvanı taşıyan her bir disiplinin dili özenli ve özel olmak zorundadır.

Eğer sosyoloji, paradigmaları ve yöntemleriyle değişik tarzda ortaya çıkarsa, o zaman sağladığı sosyal işlevlere göre bir farklılaşma konusu oluşturabilir. Böylelikle, Bourdieu'ye göre (1997: 27), yönelimi sosyal düzeni sürdürmek ve garanti altına almak olan "muhafazakâr" bir sosyoloji ile "özgürleştirici" olarak nitelenebilecek bir sosyoloji birbirinden ayırt edilmelidir.

Sosyal özgürleştirici bir bilim olarak sosyoloji

P. Bourdieu başından beri, militan entelektüel bağlanma biçimleriyle arasına mesafe koymuştur. Bu tür angajmanları sergileyenler bütün cephelerde bulunmak isteyen ama felsefi spekülasyondan başka hiçbir silahı olmayan "bütüncül" entelektüellerdir ki, bunun en tipik örneği Sartre'dır. Bourdieu'nün bu tür tavırlardan uzak durmasının nedeni (1997: 47), sosyolojinin peygamberlik çekiciliğinden uzak durması gerektiğini düşünmesindendir. Ona göre, sosyolojik peygambere dönüşmek; suçluluk, alkolizm, okul başarısızlığı, kurumsal çatışmalar vb. gibi dışarıdan dayatılan, sosyal problemlere çözümler bulmayı istemektir. Fakat bu problemler "sosyolojik konular" değildir. Eğer konu kendisini sosyoloğa dayatmaya kalkarsa, bu durumda sosyolog, bir olayı sosyal problem olarak kurgulamakta yararı olan sosyal eyleyicilere sahte bir bilimsel güvence verdiği ölçüde, kendisini siyasal çatışmaların bir hedefi haline getirecek bir rolü üstlenmiş olacaktır ve dolayısıyla kendisini sosyal problemlerin bir uzmanına dönüştüren çalışmalar ortaya çıkarma riskine girmiş olacaktır. Aynı şekilde, sosyolojinin profesyonelleşmesiyle birlikte, sosyologlar, esas olarak özel ya da kamu kuruluşları tarafından, fakat özellikle çeşitli devlet birimleri içerisinde kurulmuş olan sosyal araştırma kuruluşlarına bağımlı hale gelmişlerdir. Bundan dolayı, burada, sosyal talebe boyun eğmeyi telkin eden problematiklerin, hatta kavramsal çerçevelerin kendilerini dayattığını görmek hâlâ mümkündür. Oysa böyle bir girişimle birlikte, sosyolog, sosyal dünyayı saptamaya, adlandırmaya, normlandırmaya ve orada kendi bakış açısını dayatmaya yarayan, ideolojik çatışmaların, hedeflerin, söz oyunlarının tutsağı olmaktadır. Sosyoloğun sosyal problemlerin bu tanımının sınırları içerisinde kalması, doğrudan ya da dolaylı tahakküm stratejileri içinde kayıtlı kalmayı kabul etmesi demektir (Valastro, 2002).

Bu sosyolojik düşünme bağımsızlığı ve bilimsel objektifliğin gerekliliği kaygısı, siyasal sorunlara karşı bir ilgisizlik ya da duyarsızlık içermemektedir. Bourdieu'nün çalışmaları as-

lında yüksek düzeyde siyasaldır ancak siyasal eylemi, siyasalın anlamını ve sosyolojinin siyasal kullanımını yeniden tanımlamaya sevk eder (Mauger, 1995: 683). Gerçekten Bourdieu için söz konusu olan, tarafsız (nötr) bilim ile siyasal ideolojinin birbirinin yerine alternatif olmasının dışına çıkmaktır. Şu halde, ilk yol sosyolojik çalışmanın siyasal kullanımına izin vermektir. Dolayısıyla sosyoloji, tahakküm stratejilerini ortaya çıkarmaya imkân vermek zorundadır. Bu durumda tahakküm eden eyleyicilerin tahakkümlerini, içinde yeniden-üretmeyi amaçladıkları çatışmalı sosyal alanı betimleyerek, sosyolog ikili bir görev üstlenir: Bilimsel bir çalışma, ama aynı zamanda, entelektüeller, medya, devlet birimleri gibi, mevcut düzenin sürdürülmesi konusunda bilinçli ya da bilinçsiz rekabet halinde olan sosyal eyleyicilere dokunduğu ölçüde siyasal sonuçlar içeren bir çalışma. Dolayısıyla sosyoloji, bilim amacıyla eylem değil de bilgi ortaya çıkarıyor olsa bile, sosyal eyleyicilerin bütün tahakküm biçimlerine karşı mücadele etmesine imkân verecek olan, sosyal dünyayı anlama araçlarını ortaya çıkarmış demektir (Accardo, 2003).

Sosyolojinin bu siyasal eğilimi aynı zamanda, siyasal faaliyetinin özel bir tanımına dayanmaktadır: Siyasal alan bir simgesel üretim alanıdır ki, orada eyleyiciler sosyal dünyanın görünüş ve bölünüş kategorilerini dayatmak ve kabul ettirmek için çatışma halindedirler. Ortak anlamın üretimi için yürütülen bu simgesel çatışma devletin özel konumunu ortaya koyar: Gerçekten de meşru tayin tekelini devlet düzenler ve sosyal dünyanın meşru tanımını o kabul ettirir. Sonuçta, tahakkümün inkârı üzerine ne kadar dayanmışsa o kadar etkili olan araçlar aracılığıyla tahakküm edenlerin tahakkümlerini sürdürmeye imkân veren, meşru simgesel şiddetin tekelini devlet elinde tutar (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 98). Şu halde sosyoloji, tarihsel olarak kendisini dayatan ve sosyal çatışmaların etkisi altında yeniden-üretilmiş olan birtakım düşünme kalıplarının keyfîliğini / nedensizliğini açığa çıkararak, sosyal dünyanın temsilini çalışma konusu yaparak bağımsızlaştırıcı bir eyleme katkıda bulunabilir; fakat Bourdieu'nün dediği gibi:

"Tarihin yaptığı şeyi, tarih bozabilir". Bundan dolayı, tahakkümün nedenlerini sosyal eyleyicilere açıklayarak sosyoloji, aynı zamanda siyasal eylem içerisinde kullanılabilir argümanlar üretir. Sosyal ilişkilerin betimlemesi, bilimselleştirilmiş basit bir hesap değildir, tahakküm altındakilere kendi kaderlerini kendi ellerine vermeye imkân sağlayan bir özgürleşme aracıdır. Bu anlamda, sosyoloji, demokrasinin teminatı olan bir karşı-iktidar olabilir: Simgesel şiddete, bir karşı-simgesel-şiddetle karşı koyar (Bourdieu, 1996). Dolayısıyla "demokrasinin sosyolojiye ihtiyacı vardır".

Çok boyutlu sosyal ve siyasal etkinlikler

Pierre Bourdieu biliminin kuramsal sınırlarına hapsolup kalmamış; yaşamını, geliştirdiği bilimsel teorilere paralel eylemlerle donatmayı bilmiştir. Bourdieu'nün siyasal konumları sosyolojik düşüncesinin doğrudan uzantısında yer almaktadır (Mucchielli, 1999: 66). 1990'lı yılların başında, Bourdieu'nün siyasal girişim biçimleri değişiklik gösterir; bilimsel angajmana, eylem biçimlerini kısıtlayan, kişisel bir militarizm katılır. *La misère du monde*'un (1993 ve 1998) yayımı bunun tanıklığını yapar: Bourdieu'nün yönettiği bir araştırma ekibi, Fransa'da sosyal sefaletin günümüzdeki biçimlerinin ortaya çıkış koşullarını anlamak için elli kadar mülakat gerçekleştirmiştir. Yalnızca "koşul" sefaletleri değil, aynı zamanda "konum" sefaletleri de, yalnızca "sosyal" ıstıraplar değil, aynı zamanda bireysel ıstıraplar da araştırma konusu yapılmıştır. Bourdieu bu "düşünümsel" (réflexif) bilgiyi halka anlatarak, sosyoloğun, toplumun kendi kendisi üzerinde etkili olmasını sağlamak istiyordu (Bourdieu, 2000: 60–61) ve bu şekilde arka planda, "siyaset yapmanın başka bir biçimi"ni öneriyordu (Bonnewitz, 2002: 17).

Öte yandan Bourdieu, Marksizmin "yoldaşları"nm bağlanma biçimleriyle yeniden barışan Fransız siyasal hayatının olayları karşısında cephe almakta tereddüt etmiyordu. Böylelikle sosyal tahakküm mekanizmalarına karşı başkaldırmış bir duyarlı-

lığı çağrıştırıyor ve ezildiğini düşündüğü kategorileri savunuyordu. Bundan dolayı, adı ulusal basının sütunlarında her fırsatta görünüyordu. Bildirilere imza koyuyordu, bunlardan biri de Mart 1996'da mülteci hukukunu katılaştıran Pasqua yasalarına karşı "sivil itaatsizlik" adı verileniydi. Üniversitelerdeki elemeye karşı lise ve üniversite öğrencilerini destekliyordu ve "vahşi kapitalizm"i (1986) ele veriyordu; Cezayir'de baskı altında olan Cezayirli entelektüelleri savunuyordu; 1995 Aralık hareketlerinde herkese açık olarak grevcilerin yanında yer alıyordu; sosyalist hükümetin sosyal demokrat sapmasını eleştiriyor ve eleştirisine "solun solu" diyordu.

Nihayet, Liber Yayınevi'nin ve *Raison d'agir* koleksiyonunun ortaya çıkışıyla, Bourdieu küçük eleştirel denemeler yayımlamaya girişmiştir. İki eserinin yayımıyla polemiği beslemiş oldu: *L'emprise du journalisme*'i izleyen *Sur la télévision*'da (1996) ekran üzerinde uygulanan görünmez sansürün mekanizmalarını ve televizyona görüntü ve söylemler üretme yollarını ifşa ederek medya alanını analiz etmektedir. Yazar aynı zamanda sözellik mantığının, kültürel üretiminin farklı atmosferlerini nasıl bozduğunu da açıklar. *Contre-feux: pour servir à la résistance contre l'invasion neo-liberale* (1998) "neoliberal felakete direnmek için güç harcayan herkese yararlı silahlar üretebilecek" (küreselleşme, işsizler hareketi, siyaset ve televizyon arasındaki ilişkiler... üzerine) eski yorum, makale ve röportajlardan oluşan bir derlemedir. Sıklıkla "radikal" olarak değerlendirilmiş bu konum alışlar, eleştirel sosyolojinin uzantısında yer almaktadır.

Öte yandan Bourdieu çeşitli hareketlerle yakınlık içinde bulunuyordu. 1988 Haziran'ında kurulan Vatandaşlara Yardım İçin Finans İşlemlerini Vergilendirme Derneği (Attac) (Association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens), 1993'te kurulan İşsizliğe Karşı Birlikte Davranış (AC!) (Agir ensemble contre le chômage) ya da liberalizme ve tek düşünceye karşı 1995'te kurulan Clup Merleau-Ponty bunlar arasındadır. "Tek düşünce"ye karşı mücadelede sivrilmiş *Le Monde diplomatique* ya da 1998 Aralık'mda özel bir sayının çı-

karılmasını Bourdieu'ye bırakan haftalık kültürel dergi *Les Inrockuptibles* gibi "dost" medyada kendini ifade etme fırsatı buluyordu (Bonnewitz, 2002: 18).

Fakat eleştirel eylem, Kasım-Aralık 95 bildirileri ve sosyal hareketlerden kısa bir süre sonra özellikle Bourdieu çevresinde oluşmuş Raison d'agir birliğinde somutlaşmıştır (Duval ve diğerleri, 2000: 78-80). Grup, 1988 Nisan'ında "1901 Yasası" adıyla derneğe dönüşmüştür. Küçük bir araştırma grubunun biraraya gelmesiyle doğmuş olan bu derneğin amacı, egemen söylemlerin, özellikle günden güne radyo ve televizyondan yayılan ekonomik söylemlerin tersini dile getiren çalışmalara, araştırmalara, düşüncelere, analizlere daha fazla siyasal ve sosyal güç vermektir. Çünkü egemen söylemler, hiç durmaksızın, bilim adına, ekonominin "çelikten yasaları"nın, neoliberal küreselleşmenin, işin kırılganlığının, tüm sektörlerin ve tüm faaliyetlerin muzaffer kapitalizme boyun eğmesinin kaçınılmazlığını onaylamaktadırlar. O halde, öncelikle kamu alanında, yani siyasal alanda hem eleştirel hem de rasyonel konumlar oluşturmak ve "aklm alanı"nın liberal "think thank"lara, pazar ekonomistlerine ve her yerde hazır ve nazır medyatik entelektüellere takılıp kalmasına neden olan bu düşünceye entelektüel bir eleştirinin varlığıyla karşı koymak gerekmektedir (Mucchielli, 1999: 65).

Sonuç yerine

Bourdieu, çalışmalarında hem özcülüğü hem de spontane sosyoloji dediği, gündelik hayatta doğru sayılan tüm fikirleri aşarak, sosyolojide inşacı bir yaklaşımı kullanma çağrısı yapmaktadır. Sosyal hayatın nesnel ve öznel boyutlarının kopmaz biçimde birbirine bağlı olduğunda ısrar etmesi, onu mikro-makro ve eylemlilik-yapı gibi düalizmlere karşı çıkmaya götürmüştür.

Bourdieu'ye göre (1997: 27), sosyoloji, tarihsel olarak kendisini dayatan ve sosyal çatışmaların etkisi altında yeniden-üretilmiş olan birtakım düşünme kalıplarının keyfiliğini açığa çı-

kararak, sosyal dünyanın temsilini çalışma konusu yaparak bağımsızlaştırıcı bir eyleme katkıda bulunabilir.

Ancak hayatı çekilmez, hatta yaşanmaz kılan mekanizmaları bilmek ve tespit etmek, onların devre dışı kalmasını sağlamaya yetmemektedir. Eğer acı çekenlere en azından, kendi acılarını toplumsal nedenlere dayandırma ve böylece bazı yüklerden kurtulma imkânı verilirse, Bourdieu'ye göre (2002: 61-62), sosyolojinin topluma vereceği mesaj tamamıyla etkisiz olamaz ve sosyal dünyanın ördüğü ne olursa olsun, dokuma örneği elimizdeyse bu bilgiler sayesinde, onu çözümleyebiliriz.

Sonuç olarak günümüz sosyolojisinin temellerini atan klasik sosyologlardan beri birikmiş olan kavramsal karşıtlıkları aşma çabasında bir sosyolog olarak Bourdieu, aynı zamanda farklı ulusal geleneklerin yalıtımcılık ya da emperyalizm eğilimlerine, bilimsel hoşgörüsüzlük ve tahakküm biçimlerine karşı durabilecek tüm kurumsal mekanizmaların inşa edilip pekiştirilmesini ve daha açık iletişim ve fikir tartışması biçimlerinin geliştirilmesine çalışılarak (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 188) bilimlerin ilerlemesine katkıda bulunulmasını da isteyen bir sosyologdur. Bu bakımdan onu, yalnızca Fransız sosyolojisi için değil, ülkemiz sosyolojisi için de ciddiye alınması gereken ufuk açıcı bir bilim insanı olarak özelde sosyolojiye genelde de bütün bilime katkılarıyla, hatta sosyal dünyaya katkılarıyla da ele almak bilimsel vefanın kaçınılmaz gereğidir.

KAYNAKÇA

Accardo, Alain (Haziran 2003), "Sociologue engagé", *Champs*, internet erişim: 7 Temmuz 2003. http:/www.homme-modern.org/societe/socio/accardo/entr0306. html

Amman, Mehmet Tayfun (1995), "Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.

Andréani, Tony (2000), "Bourdieu au-delà et en deçà de Marx", (ed.) Robbins Derek, *Pierre Bourdieu*, 2. cilt, Londra: Sage Publications, s. 367–380.

Anno, Martine (Mart 2002), "Dialectique des structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux dans l'appréhension du processus de construction du sens", *Esprit critique - Revue électronique de sociologie*, cilt 04, No. 03, internet erişim: 18 Eylül 2002. http://www.espritcritique.org

Bıdou, C. (1986), "Classes sociales et sociologie", (ed.) M. Guillaume, *L'état des sciences sociales en France*, Paris: La Découverte.

Bonnewitz, Partice (2002), *Pierre Bourdieu*, Paris: Ellipses.

Bauman, Zygmunt (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Bourdieu, Pierre ve Loïc J.D. Wacquant (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron (1973), *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, genişletilmiş yeni baskı, Paris-La Haye: Mouton.

Bourdieu, Pierre (1986), "The Forms of Capital", (ed.) John G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Westport (Connecticut)-Londra: Greenwood Press, s. 241-258 ("Ökonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital"in çevirisi, *Social Welt*, no. 2, 1983, s. 183-198)

Bourdieu, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1993 ve 1998), *La misère du monde*, Paris: Éd. du Seuil.

Bourdieu, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit.

Bourdieu, Pierre (1996), "La démocratie a besoin de la sociologie", (Fransızca'ya çeviren Marie Meert), *Die Zeit*, no. 26.

Bourdieu, Pierre (1996), *Sur la télévision*, Paris: Éd. Liber-Raisons d'agir. [*Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 2000, 2. baskı]

Bourdieu, Pierre (1997), *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kesit.

Bourdieu, Pierre (1998), *Contre-feux*, Paris: Éd. Liber-Raisons d'agir.

Bourdieu, Pierre (2000) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Éd. de Seuil.

Bourdieu, Pierre (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Éd. de Seuil.

Bourdieu, Pierre (2002), "Sosyoloji Rahatsız Edici Bir Bilimdir", *Sosyoloji ve Geleceği*, (ed.) M. Çağatay Özdemir, Ankara: Eylül, s. 57–62.

Cangızbay, Kadir (Tarihsiz), "Sosyoloji Üzerine", *Sorgulanan Sosyoloji*, (ed.) M. Çağatay Özdemir, Ankara: Eylül, s. 31–38.

Cole, Stephan (1999), *Sosyolojik Düşünme Yöntemi*, çev. Bekir Demirkol, Ankara: Vadi.

Dikeçligil, Beylü (2002), "Sosyolojide Metodolojik Farklılaşma ve Metodlar Arası İşbirliği", III. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 2-4 Kasım 2000 Eskişehir, *Dünyada Ve Türkiye'de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme- II*, Ankara: Sosyoloji Derneği, s. 97-126.

Duval, J., C. Gaubert, F. Lebaron, D. Marchetti ve F. Pavis. (2000), "Le 'Décembre' des İntellectuels Français", (ed.) Robbins Derek, *Pierre Bourdieu*, 1. Cilt, Londra: Sage Publications, s. 78–80.

Ferréol, Gilles ve Jean-Pierre Noreck (2003), *Introduction à la sociologie*, Paris: A. Colin.

Mauger, G. (Ağustos-Eylül 1995), "L'engagement sociologique", *Critique*, sayı: 579/580.

Mucchielli Laurent (1999), "Pierre Bourdieu et le changement social", *Alternatives économiques*, no. 175, 64-67.

Pinto, Louis (1998), *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris: Albin Michel.

Suc J.-L. ve J.-P. Messerschmitt (ed.) (2001), *Travaux pratiques sciences économiques et sociales*, Paris: Hachette.

Thompson, John B. (2001), "Préface." P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil, 7-51.

Ünal, Ahmet Zeki (2004), *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Pierre Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kavramı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Valastro Orazio Maria (Mart 2002), "Pratique sociologique, engagement et changement social." *Esprit critique - Revue électronique de sociologie*, cilt 04, No. 03, internet erişim: 18 Eylül 2002. http://www.espritcritique.org

KATILIMCI-TOPLUMSAL BÜTÜN SORUNU: PARSONS, BOURDIEU, GIDDENS*

NICOS MOUZELIS

Giriş

Bu yazıda, katılımcılar ve (figürasyonel ve/veya kurumsal) toplumsal bütünler arasındaki ilişkilere "içsel" bir perspektiften bakılacaktır.[1] Bu sorunun klasik ve çok fazla eleştirilmiş bireye-karşı-toplum problemi olmadığını belirtmem gerekir. Katılımcı-toplumsal bütün sorunsalı, birey-toplum probleminden iki temel noktada ayrılır:

(i) "Katılımcı", mutlaka bir bireyi anlatmaz. Bir toplumsal bütünün katılımcısı resmî bir örgüt, güçlü bir elit veya bir ulus-devlet olabilir.[2]

(*) Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge, 1995, s. 100-126. (© Bu makalenin yayım hakkı Taylor & Francis'ten alınmıştır.)

1 Bunlar J. Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi*, cilt 2: *Yaşantı-Dünyası ve Sistem: İşlevselci Mantığın Bir Eleştirisi*'nde kullanılan terimlerdir (*The Theory of Communicative Action, c. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*, Londra: Polity Press, 1967 [*İletişimsel Eylem Kuramı*, cilt I-II, çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, Şubat 2001]).

2 Wallerstein'ın, örneğin, küresel kapitalist sisteme odaklandığı çalışmasında ulus-devletler dünya piyasasını oluşturan bir bütünün katılımcılarıdır. Bkz. E. Wallerstein, *The Modern World System* (3 cilt), New York: Academic Press, 1974, 1980, 1989 [*Modern Dünya Sistemi*, cilt 1: *Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya Ekonomisinin Kökenleri*, çeviren: Lâtif Boyacı, Bakış Yayınları, İstanbul, Nisan 2004].

(ii) Bir toplumsal bütün, toplum kavramıyla tamamen örtüşmez. Figürasyonel biçiminde toplumsal bütün, küçük bir grup düzeyinde karşılıklı ilişkili bir oyuncular takımını, resmî bir örgütü veya dünya ekonomisini/politikasını anlatabilir. Kurumsal bütünler, kurumlaşmış karşılıklı ilişkili kurallar setini anlattığında, böyle bir set küçük bir köy topluluğuyla sınırlı kalabilir veya aksine zamana ve mekâna büyük ölçüde yayılmış olabilir. Hatta bütün bir ülkeyi yahut birkaç ülkeyi kapsayan bir kültürel alanı içerebilir.

Yukarıdaki anlamda, katılımcı-toplumsal bütün kavramlaştırmasının, (birey-toplum dikotomisinin yarattığı önemli tuzaklardan kaçınırken) aktörlerin paradigmatik* düzeyde karşılıklı ilişkili bir kurallar setine ya da sentagmatik düzeyde etkileşim içindeki bir aktörler figürasyonuna nasıl yöneldikleri problemini ele alabilecek kapasitede olduğuna inanıyorum.[3]

(*) Sentagmatik/paradigmatik ayrımı yapısal dilbilimde Saussure'ün *dil* ve *söz* ayrımıdır. Giddens'ın ifadesiyle, sentagmatik boyut zamanda-mekânda kalıplaşmayı ve paradigmatik boyut ise süreklilik-üretme, unsurların fiilî düzenini anlatır (Anthony Giddes, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, 2005, s. 203). Mouzelis bu yazıda ortaya koyduğu eleştirisini açtığı Bourdieu ve Giddens üzerine karşılaştırmalı yazısında ("The Subjectivist-Objectivist Divide: Against Transcendence", *Sociology*, c. 34, no. 4, s. 741-762) sentagmatik ve paradigmatik kavramlarını farklı örneklerle açar. Sözgelimi: "Halk arasında yaygın düşünme ve 'yapma' ayrımı veya Merton'ın tutumlar ve performans ayrımından başlarsak, ... 'parçalar' ... hem *dil*in paradigmatik düzeyinde soyut objelere hem de *konuşma*nın sentagmatik düzeyinde somut nesnelere işaret eder. Örneğin, ırkçı tutumlara sahip bir bireyi aklınıza getirin (soyut, paradigmatik düzey). Bu tutumlar belirli bir edim içinde (sözgelimi, Le Pen'e oy verme biçiminde) veya özel bir etkileşim (siyah bir göçmeni dövme) biçiminde gerçekleştiği veya somutlaştığı anda, tutum performansa dönüşür ve paradigmatik soyutluktan burada ve şimdinin sentagmatik somutluğuna geçeriz."; "... soyut kurumsallaşmış roller düzeyinden aktörler arasındaki zaman ve mekânda sentagmatik olarak gelişen somut ilişkilere" geçmek; "Salt ölçüm ve betimlemeden açıklamaya geçmek, istatistiki kategorilerden normatif-kurumsal bağlamlara (paradigmatik olarak) yönelen ve/veya zaman ve mekân içinde birbirleriyle (sentagmatik olarak) etkileşen gruplar veya kolektif aktörlere geçmeyi gerektirir."; "Giddens, dilbilimdeki *dil-söz* ayrımını izleyerek, yapıyı sentagmatik düzeyde özne somut bir bağlamda hareket etmek için yararlandığında gerçekleşen, somutlaşan soyut bir kurallar ve kaynaklar sistemi (paradigmatik düzey) tanımlar" – ç.n.

3 Birey-toplum ayrımının ciddi kusurları için, bkz. N. Mouzelis, *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders*, Londra: Macmillan, 1990.

Burada karşılaştırmalı bir yaklaşıma başvuracağım. Birinci kesimde esas olarak Bourdieu'nün çalışmasına odaklanacak, onun temel kavramı *habitus* aracılığıyla Parsonscı rol teorisi ve farklı yorumcu mikro sosyolojiler arasında ilginç bağlar kurulabileceğini göstereceğim. İkinci kesimde, Bourdieu'nün yaklaşımını farklı açılardan andırdığını düşündüğüm Giddens'ın yapılaşma teorisine kısaca değineceğim. Bourdieu'nün *habitus* kavramında olduğu gibi, Giddens'ın temel kavramı olan "yapının ikiliği"nin de yapısal ve yorumcu sosyolojilerin sentezini başaramadığı veya "aşamadığı"nı, ancak uygun biçimde yapılandırıldığında katılımcıların toplumsal bütünlerle ilişki biçimlerini daha iyi anlamamıza yardımcı olabileceğini öne süreceğim.

Bourdieu'nün *habitus* kavramı

Seminer oyunu

Burada Bourdieu'nün kompleks ve sürekli değişim içindeki *çalışma*sının sistematik bir açıklamasını sunmak niyetinde değilim, aksine bu bölümdeki konularla doğrudan ilişkili olarak onun temel kavramı *habitus*a odaklanacağım. Kısa bir tanımla başlayabiliriz:

> Tarihin bir ürünü olan habitus, tarihin ürettiği şemalara uygun bireysel ve kolektif pratikler –daha fazla tarih– üretir. Her organizmada algı, düşünce ve eylem şemaları biçiminde tortulaşmış geçmiş deneyimlerin aktif mevcudiyetini sağlar, pratiklerin "doğruluğu"nu ve onların zamanda sabitliğini bütün resmî kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama eğilimindedir.[4]

Bourdieu'nün tarzı her zaman kolay olmadığı için, *habitus* kavramıyla ne kastettiğini göstermenin en iyi yolu, pratik ve sıradan bir örnek almak ve onun temel kavramlarının ilişkili iki düşünceden, rol/toplumsal konum ve etkileşim durumu

4 P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press, 1990, s. 54.

kavramlarından nasıl farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaktır. Burada seçilen örnek benim kadar bu kitabın çoğu okuyucusunun aşina olduğu bir toplumsal oyundur: Bitirme semineri oyunu. Sırasıyla, Parsons, Mead ve Bourdieu'den etkilenen araştırmacıların özel bir seminer oyununu araştırmayı seçtiklerini düşünün. En fazla hangi yanları veya boyutları vurgulayacaklardır?

Parsonscı rol teorisi

Parsonscı araştırmacı semineri, rol/toplumsal konum boyutunu vurgulayarak anlamaya çalışacak ve bu nedenle öğretmen, öğrenci rollerini ve semineri sunan kişinin rolünü araştıracaktır. O, bu rollerin her birine içkin resmî ve resmî-olmayan normlar veya normatif beklentiler kadar, onlar arasındaki kompleks ilişkileri bulmaya çalışacaktır. Araştırmacımız ayrıca sosyal roller sistemini ("temel değerler"i içeren) kültürel sistemle ve (ihtiyaçlar/eğilimleri anlatan) kişilik sistemiyle ilişkilendirmeye çalışacaktır.

Daha somut olarak, seminer hocasının rolünün normatif beklentisinin öğrencilerin performanslarını –tikelci değil– evrenselci bir temelde değerlendirmek olduğunu varsayalım. Parsons'a göre bu norm, sosyal sistem düzeyinde hem kültürel sistemle hem de kişilik sistemiyle ilişkilendirilebilir ve ilişkilendirilmelidir. Kültürel sistem düzeyinde, evrenselcilik temel toplumsal ve eğitsel değerlerden biridir ve bu soyut değer sosyal sistem düzeyinde öğretmenin rolüne içkin normatif beklentiler çerçevesinde kurumsallaşır ve kişilik sistemi düzeyinde ihtiyaçlar, doğal eğilimler biçiminde içselleştirilir.

Bourdieu'nün yaklaşımı

Bourdieu etkisindeki araştırmacı, Parsonscı kültürel sistem-sosyal sistem-kişilik sistemi üçlüsünün seminer oyununun sadece bir boyutunu oluşturduğunu öne sürecektir. İhmal veya göz ardı edilen şey *habitus*, yani her seminer katılımcısının

(geçmişteki çeşitli sosyalleşmeleri aracılığıyla) oyuna getirdiği üretken şemalar sistemidir. Bu şemalar veya öneğilimler (predispositions) seminerde hoca, öğrenciler ve semineri sunan öğrenci tarafından oynanan gerçek rollerle doğrudan ilişkili değillerdir ve bu rollerden çıkarsanamazlar.

Daha özelde, araştırmacının bir seminer hocası olarak benim gerçek davranışımı kavrayabilmesi için sadece hocalık rolünün gerektirdiği şeyleri bilmesi yetmez, aynı zamanda benim sınıfsal kökenim, gittiğim okullar, dinsel veya din dışı eğitimim vb. dikkate alınmalıdır. İçselleştirilen (yetiştirildiğim farklı toplumsal yapıları yansıtan) geçmişteki tüm sosyalleşmelerim Bourdieu'nün *habitus* olarak adlandırdığı ön-eğilimleri oluşturur.[5] İngiltere'den çok Yunanistan'da yetişmem ders anlatırken niçin jest ve mimiklere başvurduğumu açıklayabilir. Halbuki eğitimim, daha akılcı algı veya kavrama şemalarını veya aksine manişeistik* değerlendirme şemalarını kullanmamı açıklayabilir.

Parsons sosyalleşme/içselleştirme şemalarını ihmal etmese de, temel değerler-roller/normlar-ihtiyaçlar/ihtiyaç eğilimleri üçlüsü araştırmacıyı sosyalleşme sürecini doğrudan araştırılan özel bir rolle ilişkilendirmeye yöneltme eğilimindedir. Örneğin, Parsonscı araştırmacı bir seminer hocası olarak rolümü araştırırken, öğretim rolü içinde (sözgelimi, resmî düzenlemeleri okuyarak, eski meslektaşlara danışarak, bölüm toplantılarında brifingler sunarak) nasıl sosyalleştiğimi soracaktır; eğitim dışı ortamlarda kazanılan eylem, algı ve değer şemalarıyla daha az ilgilenecektir. Bunun nedeni kesinlikle, Parsonscı teorinin sosyal sistem düzeyinde normatif beklentiler ile kişilik düzeyinde ihtiyaç eğilimleri arasında güçlü bir sistematik veya sürekli uyuşmazlık ihtimalini dikkate almamasıdır.

Başka deyişle, Bourdieu özel bir oyunu açıklamaya çalışır-

---

5 Bu noktada bkz. P. Bourdieu ve J-C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra: Sage, 1970, s. 205.

(*) Manichaeism: Manes tarafından kurulan ve 3. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar geniş bir alanda kabul gören, ölmüş kişilerin ruhlarının tanrılaştırılmasına dayanan bir mezhep veya bu mezhebin inançları (*Yeni Oxford Ansiklopedik Resimli Sözlük*, c. 2, Güneş Yayınları A.Ş., 1985 – ç.n.).

ken, Parsons'ın aksine, rol/konum boyutundan ziyade *habitus*/eğilimi vurgular. Bizzat onun belirttiği gibi, *habitus* şemaları "pratiklerin doğruluğunu ve onların zaman içindeki sürekliliğini *bütün formel* kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama [eğilimindedirler]."[6]

Bu üretici eylem, algı ve değerlendirme şemaları iki "tarihselliğe" işaret eder: Her oyuncunun –hiyerarşik bir sosyalleşmeler setine dayalı– kişisel biyografisinin tarihselliği ve oyuncuların içselleştirdikleri farklı "nesnel/dışsal" toplumsal yapıların tarihselliği.

Yorumcu, etkileşimci yaklaşım

Son olarak, Meadci araştırmacı ana vurguyu seminer oyununun üçüncü temel boyutu etkileşimsel-durumsal boyuta yapma eğiliminde olacaktır. Yorumcu sosyologlar (ister Mead'den, isterse Garfinkel veya Goffman'dan etkilenmiş olsunlar) ne toplumsal roller veya konumlar araştırmasının ne de eğilimler araştırmasının seminer oyununun kompleks pratiklerini yeterince açıklayabildiğini savunurlar. Kesinlikle oyuncuların, normatif beklentiler tarafından nasıl yönlendirildiklerinden çok, bu beklentileri nasıl kullandıklarına ve ayrıca –kendi *etkileşim mantığına* sahip– gerçek oyun sırasında kendi *habitus* şemalarından nasıl yararlandıklarına bakmak gerekir.

Ayrıca daha özelde, benim seminer performansımın uygun bir açıklaması, sadece normatif beklentileri nasıl ele aldığımı veya seminer hocalığımla ilişkili *habitus* şemalarımı nasıl kullandığımı dikkate almakla yetinmemeli, aynı zamanda seminerin sadece rollerden veya doğal eğilimlerden kaynaklanan bir dinamiğe sahip olamayacağını göz önüne almalıdır. Bu yüzden örneğin, benim saldırgan veya kendini savunmaya yönelik bir eğitim tarzını benimsemem –sadece ilgi odağı konumlar ve doğal eğilimlerden etkileşim durumunun zaman ve mekân içinde sentagmatik olarak gelişme biçimine kaydı-

6 P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, *a.g.e.*, s. 52.

ğında kavranabilecek– *oluşumsal* durumsal anlamlar*la ilişkili olabilir. Örneğin seminere katılanlar –kompleks iç süreçler, etkileşim, refleksif açıklama, yorumlar ve karşı yorumlarla– benim öğretim tarzımın yetersiz olduğu konusunda müşterek bir kanaate ulaşabilirler; bunu fark etmek daha saldırgan bir öğretim tarzı benimsememi sağlayacaktır. Veya Boltanski ve Thénevot'un oldukça etkili terminolojisini kullanırsak, katılımcıların tepkileriyle ilgili bir değerlendirmem meşrulaştırma tarzımı veya rejimimi kökten değiştirebilir: Sunduğum şeyi "kurucu babaların söyledikleri" temelinde meşrulaştırmak yerine, kendi öğretim tarzımı kutsal ilham, profesyonel değerler veya vatandaşlık erdemleri temelinde meşrulaştıran bir tarzı benimseyebilirim.[7]

Bu sonucun salt konjonktürel veya duruma özgü olmadığı belirtilmelidir. Bu sonuç, seminer oyununun rol, doğal eğilim ve etkileşimsel-durumsal unsurlarının belirli bir eklemlenmesine dayanan bir pratiktir. Aslında sosyolojik analize de mükemmel biçimde elverişlidir.

Bourdie'nün habitusu üzerine altı söz

Toplumsal oyunların konumsal, eğilimsel ve etkileşimsel-durumsal boyutları

Seminer örneğinde göstermeye çalıştığım gibi, Parsons, Bourdieu ve Mead'de üç farklı toplumsal oyun boyutu –sırasıyla toplumsal roller, doğal eğilimler ve etkileşim durumu– vurgulanır. Bu boyutların her biri, bana göre, diğer ikisine in-

(*) Oluşumsal özellikler (emergent properties): Kavramın kaynağı Durkheim'ın bütünün kendini oluşturan parçalara indirgenemeyeceği düşüncesidir. Örneğin, su kendini oluşturan hidrojen ve oksijenin basit bir toplamından ibaret değildir; onları aşan bir üst gerçekliğe sahiptir. Fakat bu kavram özellikle sembolik etkileşimcilikten beslenen etnometodolojide bireylerin karşılıklı ilişkilerinin ve anlamların her eylem anında, her karşılaşma durumunda yeniden-üretilmek, yeniden oluşturulmak zorunda olduğunu anlatan bir anlama kavuşmuştur – ç.n.

7 Bkz. Boltanski ve L. Thévenot, *De la justification: Les économics de la grandeur*, Paris: Gallimard, 1991. Ayrıca bkz. N. Dodier, "Action as a combination of 'common worlds'", *The Sociological Review*, c. 41, no. 3, Ağustos. 1993.

dirgenemeyen özel bir mantık sergiler.[8] Rol boyutu baskın biçimde normatif bir mantık, etkileşimsel-durumsal boyut iradeci bir mantık ve doğal eğilim boyutu pratik bir mantık içerir –bunlardan üçüncüsü, daha sonra açıklayacağım gibi, ne teorik bilgi biçimleri ve formel kurallar ne de bilinçli ayrıntılandırma stratejileri gerektiren bir mantık biçimidir.[9]

Bu, üç yaklaşımın diğer iki yaklaşımı tamamen göz ardı ettikleri anlamına gelmez, asıl mesele daha ziyade bu yaklaşımların asıl vurguyu nereye yaptıklarıdır. Bu yüzden Parsons, gerçekte etkileşim durumları (ego ve diğeri etkileşimi) kadar, normların ihtiyaç eğilimleri olarak içselleştirildiği eğilimlerden de söz eder. Ancak bir bütün olarak Parsons'ın çalışması (bilhassa onun ara dönem sosyal sistem evresi ve son yeni-evrimci evresi) ve (en önemlisi) taraftarlarının Parsonscı araçları kullanma biçimi, toplumsal roller ve normatif beklentilere daha fazla vurguda bulunulduğunu, oyunların etkileşimsel ve eğilimsel boyutlarına sistematik olarak daha az değer verildiğini çok açık bir biçimde gösterir.[10] Parsonscı işlevselciliğin tekrar tekrar insanları toplumun temel değerleri tarafından sürüklenen kuklalar olarak resmetmekle eleştirilmesinin nedeni kesinlikle bu özelliktir.[11]

Başka türlü ifade edilirse, Parsonscı sosyoloji, örtük olarak, toplumsal konumlar, doğal eğilimler ve etkileşim durumları arasında hiçbir uyuşmazlık olmadığını, böylece rol/konum boyutunun bilgisinin oynanan gerçek oyunu anlamak için az

---

8 Üçlü ayrımla ilgili bir ilk formülasyon için, bkz. N. Mouzelis, "The interaction order and micro-macro distinction", *Sociological Theory*, c. 9, no. 2, Kasım. 1991.

9 Bkz. Bourdieu, *Outline of a Theory of Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 80 vd.

10 Parsons'ın ara ve son döneminde etkileşim boyutuna yetersiz vurgusu için, bkz. J.H. Turner, *A Theory of Social Interaction*, Cambridge: Polity Press, 1990.

11 Parsons'ın aktörleri pasif varlıklar olarak tasviri, onun –bir kural olarak– aktörlerin oynadıkları rollere içkin normlara içtenlikle uydukları düşüncesinden kaynaklanmadığı sürece, bu eleştiriyi yeterince haklı buluyorum. (O, rol sahiplerinin normlara itaatlerinin duruma göre değiştiğini tekrar tekrar vurgulamıştır.) Aksine, Parsons'ın pasif aktörler tasvirinin nedeni etkileşime yetersiz vurgusudur; o bir kez daha toplumsal eylem analizinden sosyal sistemler ve onların uzun dönemli evrimleri araştırmasına kaymıştır.

çok yeterli olduğunu varsayar. Bu kabul Parsons'ın toplumsal düzen ve düzensizlik problemini nasıl ele aldığına bakıldığında açıkça görülür. O toplumsal düzensizliği sosyal kontrollerin başarısızlığı, etkisiz sosyalleşme ve roller arasındaki gerilimler ve zorlanmalar gibi düşüncelere göre açıklarken Rex'ten, Coser ve Dahrendorf'a kadar çatışma teorisyenleri, bu konumu önemsiz olarak görür ve toplumsal düzensizliği güç eşitsizlikleri ve gruplararası çıkar farklılıklarına göre açıklarlar.

Konumsal, eğilimsel, etkileşimsel-durumsal ayrımı, düzen veya düzensizliğin kaynağının ne Parsonscı işlevselcilikte ne de çatışma teorisinde tamamen açıklandığını gösterir. Düzen veya düzensizliğin kaynağı toplumsal konumlar, eğilimler ve etkileşim durumları arasındaki sık, neredeyse kaçınılmaz çatışmalar/uyuşmazlıklardır. Uç veya ideal tip örneklere bakıldığında, toplumsal konumlar, eğilimler ve durumlar arasındaki toplam uyum, aktörlerin –eğilimleri rollerinin normatif beklentileriyle kusursuz bir uyum içinde olacak biçimde– sosyalleştikleri koşulları gerektirecektir. Böyle bir örnekte aktörler rollerinin emrettiği şeyleri isteme ve bekleme eğilimindedirler. Ayrıca sadece mükemmel bir konum-*habitus* uyumu yoktur; oyuncuların, sabit bir biçimde, kendi eğilimlerine ve rollerinin gerektirdiği normatif beklentilere uygun olarak davrandıkları etkileşim durumları mantığı da vardır.

Bu "tam uyum ağı"nm bir örneği John Campbell'in klasikleşmiş insan-üstü Grek toplumu analizinde yer alır: Bu örnekte, Sarakatsanilerin sabit coğrafi bir mekâna sahip olmamaları hem bu toplumun üyelerinin doğal eğilimlerine hem de onların gündelik varoluşla başa çıktıkları durumlara mükemmel biçimde uygun düşen oldukça kurumlaşmış bir değerler ve normlar sistemi tarafından dengelenir.[12] Bu gerçekte Sarakatsaniler arasında gerçek bir durum olsun olmasın, toplumsal dü-

12 J.K. Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford Clarendon Press, 1964. Campbell'in tek boyutlu modelinin olumlu bir eleştirisi için, bkz. Papataxiarchis, "Giriş", (ed.) E. Papataxiarchis ve T. Paradellis, *Identities and Gender in Modern Greece* (in Grek), Atina: Kastaniotis, 1992.

zenlemelerin kırılgan, süreksiz, çoğu kez kaotik doğası dikkate alınırsa, toplumsal konumlar, doğal eğilimler ve durumlar arasındaki bu tam uyum –imkânsız olmasa da– oldukça nadirdir. Bu, toplumsal konumlar, doğal eğilimler ve durumlar arasındaki sürekli gerilimler ve uyuşmazlıkların istisnadan ziyade bir kural olması anlamına gelir.

Bu gerilimler ve uyuşmazlıkları göstermek için modern Yunan toplumunun zengin etnografik malzemesine başvuracağım. Campbell'in analizinin aksine, Jane Cowans'ın daha yeni bir antropolojik çalışma olan kuzey Yunanistan küçük kasaba topluluğu araştırması, toplumsal düzenlemelerin "tam uyum ağı" karakterinin geleneksel kadın rolleri tartışılmaya başladığında ortadan kalktığını gösterir.[13] Bu bölgenin doğal eğilimleri bir ölçüde kitle iletişim araçları ve "dünya kültürü" aracılığıyla biçimlenen genç kadınları; kadının hizmetkârlığını, cinselliğinin bastırılmasını, kadının "utancı"nı, (kilise vb. dışında) kamusal alanlardan uzak durmasını vurgulayan erkek-merkezli, ataerkil normatif beklentilere öfke beslemeye başlamışlardır. Onların yarı feminist, geleneklere karşı eğilimlerini güçlendiren şey, her iki cinsten genç insanların çok daha serbest bir biçimde görüşmelerini sağlayan, kadınların giremedikleri geleneksel *kahvehaneler*den farklı yeni kurumsal bağlamların (örneğin Batı tipi kafeteryaların) ortaya çıkışıdır. Burada kafeteryanın durumsal mantığı genç kadınların ataerkil eğilimlere karşıtlıklarını güçlendirir ve geleneksel rol beklentilerinin onların davranışları üzerindeki etkisini zayıflatmaya katkıda bulunur.

Öte yandan, Cowans'ın örneğinde, (kitle iletişim araçları, turizm, seyahatler vb. gibi) topluluk dışı birçok sosyalleşme sürecinin etkisiyle, üyelerin farklı sosyalleşmeleri çelişkili olma eğilimindedir. Bu, özel durumlarda genç kadınların eğilimlerinin (daha önceki çatışan sosyalleşmelerin etkisiyle) "önem-

---

13 J. Cowan, "Going out for coffee? Contesting the grounds of gendered pleasures in everyday sociability", (ed.) P. Loizos ve Papataxiarchis, *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

li diğerleri"nin normatif beklentileriyle çatışabileceği anlamına gelir.

Parsonscı bir sosyolog böyle bir örnekte basitçe roller içindeki veya arasındaki gerilimler veya uyuşmazlıklardan söz edecektir. Bu yanlış değildir, ancak bilgilendirici de değildir. Bize rol uyuşmazlığının kaynağıyla ilgili sorularda yardımcı olmaz. Probleme roller, eğilimler ve etkileşim durumları arasındaki uyum/uyumsuzluk çerçevesinde bakılırken, bu uyuşmazlıkların nasıl ortaya çıktıkları ve özel durumlarla nasıl bir ilişki içinde oldukları konusunda daha açık bir düşünceye ulaşılacaktır. Başka deyişle, toplumsal oyunlar konusunda üç boyutlu bir düşünce zaman ("somutlaşmış" tarih olarak eğilimler) ve toplumsal uzay (özel etkileşim durumlarının mantığı) düşüncesini rol analizine dahil eder.

Söylemeye gerek yok ki, konumlar, eğilimler ve etkileşim durumları arasındaki uyum/uyuşmazlık derecesi kadar oyuncuların bu uyuşmazlıklara tepkileri de *a priori* bir biçimde ele alınamayacak ampirik sorunlardır. Ancak kesinlikle söylenebilecek şey, iki ideal tip uç durumun (tam uyum ve tam uyumsuzluk durumlarının), tamamen imkânsız olmasa da, oldukça nadir olduğudur. Çoğu toplum, özellikle kompleks ve farklılaşmış toplumlar ne tam bir uyum ağı tipi sergiler, ne de konumlar, eğilimler ve etkileşim durumlarının sürekli olarak birbirleriyle savaş içinde oldukları koşulları içerirler.

Toplumsal oyunların konumsal, eğilimsel ve etkileşimsel-durumsal boyutları ayrımı sosyolojideki mikro-makro tartışmalarında yaşanan bazı sürekli karışıklıkları gidermekte oldukça kullanışlı olabilir. Örneğin, Goffman'ın "etkileşim düzeni *kendine has* bir karaktere sahiptir" tezini düşünün. Goffman, ünlü 1983 Amerikan Sosyoloji Derneği açılış konuşmasında, etkileşim düzeninin yani yüz yüze karşılaşmalara dayalı bir düzenin, toplumun genel "kurumsal düzen"ininkinden tamamen farklı bir mantığa sahip olduğunu öne sürer. Ona göre, etkileşim düzeni ve kurumsal düzen sadece "gevşek bir birliktelik" içindedir; bu gevşek birliktelik birini diğerine indirgemenin imkânsızlığını gösterir. Örneğin, yüz yüze mikro karşılaşmaları düzenle-

yen kuralları ulusal dil veya farklı kültürel bilgi biçimleri gibi daha genel makro kurumsal düzenlerden elde etmek mümkün değildir. Goffman için, aktörler toplumsal karşılaşmalara sosyalleşmeyle kazanılan oldukça yaygın bilgi biçimlerini getirseler de, bu bilgi etkileşim süreci sırasında olanları belirlemez. Olanları tamamen açıklamak için, bu bilgi biçimlerine etkileşim durumuna özel kurallar bağlamında bakılmalıdır.[14]

Etkileşim durumunun tamamen kendine özgü bir mantığa sahip olduğu düşüncesine kesinlikle katılsam da, Goffman'ın "etkileşim düzeni"ni mikroyla ve "kurumsal düzen"i makroyla ilişkilendirme biçimine katılmıyorum; etkileşim kadar kurumsal yapılar da mikro ve makro olabilir. Bu kabul edildiğinde, etkileşim düzeninin *kendine has* karakterini kavramlaştırmanın daha iyi bir yolu vardır: Mikro oyunlar kadar makro oyunların da üç temel boyutta konumlar, eğilimler ve etkileşim durumlarını gerektirdiğini vurgulamak. Bu üç boyut –otomatik olarak birinin diğerlerinden elde edilememesi anlamında– kendine has bir iç mantığa sahiptir.

Sözgelimi, çokuluslu bir şirketin üst düzey yöneticilerinin çok sayıda insanı etkileyen kararlar aldıkları bir toplantı benzeri bir makro oyunu düşünün. Bu özel makro karşılaşma/oyundaki katılımcılar belirli roller oynarlar, oyuna farklı ve çeşitli sosyalleşmeler sırasında edindikleri eğilimlerini taşırlar ve Goffman'ın öne sürdüğü gibi, kendine ait bir mantığa sahip özel bir etkileşim durumuyla karşı karşıyadırlar. Bu örnekte, üç boyut –konumsal, eğilimsel ve etkileşimsel boyutlar– makro bir karaktere sahiptir; bu anlamda onlar aynı şirketin yerel bir şubesindeki memurların yüz yüze karşılaşmasına benzer bir mikro oyunun boyutlarıyla keskin bir farklılık sergilerler. Böyle bir oyun roller/konumlar, eğilimler ve *kendine özel* bir etkileşim mantığı içerir. Ancak bu örnekte, üç boyut sonuçları zamana ve mekâna çok az yayılan bir oyun meydana getirecektir.

---

14 Bkz. Goffman, "The Interaction Order", *American Sociological Review*, c. 48, 1983. Ayrıca bkz. D. Layder, *Understanding Social Theory*, Londra, Sage, 1994, s. 155 vd.

Toplumsal oyun tipleri

Rol/konum, eğilim ve etkileşim-durum boyutları toplumsal oyunları anlamak için vazgeçilmez önemde olsa da, (oyunun doğasına bağlı olarak) bu boyutlardan biri diğer ikisinden daha önemli olabilir.

Örneğin, oldukça ritüel bir oyunda –sözgelimi, geleneksel Yunan Ortodoks Ayini'nde– egemen olan rol/konum boyutudur (tüm oyun, başından sonuna kadar, papaz, kilise müdavimi, buhurdan taşıyıcı vb.nin rollerinin bilgisiyle anlaşılabilir). Öte yandan, bir poker oyununun –sezgi, diğer oyuncuların sonraki hamlelerini görme vb.yi gerektiren bir belirsizlik oyununun– tam bir açıklaması etkileşim-durum boyutunun en yüksek düzeyine örnektir. Son olarak, bilinçsiz, fiili otomatik algı, değerlendirme ve eylem şemalarının egemen rol oynadığı bir tenis oyununda, (kuşkusuz, diğer ikisinin tamamen yerini almadan) en önemli hale gelen eğilim boyutudur.

Her şeye rağmen, oyunların üç temel boyutunun bir ölçüde diğer ikisini gerektirdiği asla gözden kaçırılmamalıdır. Bu yüzden, eğilim boyutunun tamamen ortadan kaybolduğu bir etkileşim durumunu düşünmek tamamen imkânsızdır; daha az ölçüde, aynısı rol boyutu konusunda doğrudur.

Bu kuşkusuz, analitik/teorik bir düzeyde, üç boyutun biraraya getirilmesi veya indirgemeci bir biçimde bir diğerinden elde edilmesi anlamına gelmez.[15] Her boyut kendi özel mantığına sahiptir ve birini diğerlerinden birine (veya ikisine) indirgeme girişimi çarpıtılmış bir toplumsal hayat görüşüyle sonuçlanır.

Habitus ve niyetlilik

Bourdieu, *habitus* düşüncesinin niyeti veya iradeci unsurları gerektirmediğini ısrarla vurgular. Onun *habitus* kavramı kişisel olmayan ve yarı otomatik bir karaktere sahiptir: Aktörlerin kendi farklı pratikleriyle sonuçlanan üretken şemaların mutla-

15 Aşağıda öne sürdüğüm gibi, Bourdieu etkileşimsel-durumsal boyut lehine eğilimsel boyutu vurgulayan bu tür indirgemeci bir hataya düşer.

ka farkında olmaları gerekmemesi anlamında yarı otomatik ve bu şemaların sadece aktörlerin o anki durumlarına referansla açıklanamaması anlamında kişisel-olmayan. "Nesnel" toplumsal yapılar içselleştirilirken *habitus*un unsurları benzer toplumsal süreçleri yaşayan bütün bireyler tarafından paylaşılır.[16]

Bu perspektifte, Bourdieu'nün kavramı Lévi-Strauss'un gizli kodlarıyla büyük benzerlikler taşır; Lévi-Strauss'un yapısalcılığı Bourdieu'nün ilk dönem çalışmalarında temel bir etkiye sahip olduğu için bu durum fazla şaşırtıcı değildir. Elbette ayrıca önemli farklılıklar da vardır. Her şeyden önce, *habitus* Lévi-Strauss'un bilinçdışı kodları gibi "gizli" değildir.[17] Daha önemli bir farklılık, Bourdieu'nün, ilk yapısalcı evresinden sonra, toplumsal olguların Lévi-Strauss'un kodlarının ima ettiği düzen, simetri ve mantıksal tutarlılığı sergilemediklerini düşünmeye başlamasıdır. O, yapısalcı metodolojinin, gündelik hayattaki somut pratiklerin mantığından ziyade teorisyenin tasavvuruna özgü bir teorik mantığı kullandığına ikna olur. Bourdieu'nün postyapısalcı *habitus*u, bu anlamda, teorik mantıktan ziyade pratik mantığa dayanır –bu pratik mantıkta, eğilimlerin (harekete geçirdikleri) durumlara göre büyük farklılıklar sergilemeleri bakımından, oldukça esnek, çokanlamlı ve çokduygulu oldukları kabul edilir. *Habitus* bu nedenle yapısalcılık ve fenomenolojik/etnometodolojik yaklaşımlar arasındaki eksik halka olarak görülebilir.

*Habitus*un yapısalcılık ve etnometodolojiye nasıl eklemlendiğini görmenin bir başka yolu, yeniden Saussure'ün ünlü *dil* ve *söz* ayrımına başvurmaktır. Lévi-Strauss'un gizli kodları *dil* düzeyinde işler, zira onlar toplumsal kurumlara paradigmatik düzeyde

16 Bourdieu, *Outline of a Theory Action*, *a.g.e.*, s. 80.

17 Seminer örneğini yeniden kullanırsak, ders verme sırasındaki eylem şemam (neşeli jest ve mimikler, dimdik "kendinden memnun" bir duruş vb.) benim için veya bir dışardan gözlemci için Lévi-Strauss'un mitler, akrabalık sistemleri veya diğer kurumları üzerine yapısal bir analizle "ortaya çıkardığı" bağlantı tiplerinden daha gizlidir. Lévi-Strauss'un müridi seminer oyununun yapısalcı bir analizine giriştiğinde temel parçalar veya "uğraklar"ı bütün içinde eritmek zorundadır ve böylece onlar arasındaki hem araştırmacı olarak kendisi için hem de katılımcılar açısından belirsiz olan bağlantıları ortaya çıkartmaya çalışacaktır.

(bağlantılar yapısal metodolojiyle yüzeye çıkartılarak, temel parçacıklardan oluşan bütünler olarak) bakıldığında keşfedilebilecek kurallara dayanırlar.[18] Öte yandan, Garfinkel'in etno-yöntemleri *söz* düzeyinde işleme eğilimindedir, çünkü onlar esasen sokaktaki insanların kişiler arası iletişimi sağlayabilmek için kullandıkları pratik teknikleri içerirler. Bu yüzden, örneğin ünlü "vesaire" ilkesi gramer ve sözdizimi araştırmalarından elde edilemez. O sadece ampirik olarak, sokaktaki insanların paradigmatik düzeyden sentagmatik düzeye, kendi içinde kapalı bir soyut kurallar seti olarak dilden toplumsal ve pratik bir icraat olarak konuşmaya geçmeyi nasıl başardıklarına bakılarak anlaşılabilir.[19]

Habitus düşüncesine dönersek, o paradigmatik (*dil*) ve sentagmatik (*konuşma*) düzeylere aittir. Paradigmatik düzeyde, *habitus* (Lévi-Strauss'un gizli kodları gibi) toplumsal oyunların oynanma biçimlerine büyük ölçüde ışık tutan bilinçdışı, yarı-otomatik eğilimleri anlatır. Öte yandan Bourdieu, *habitus*un teorik mantıktan ziyade pratik mantığa dayandığını ısrarla vurgular, çünkü eylem, düşünce ve değerlendirme şemaları Lévi-Strauss'un kodlarının zarafeti ve kesinliğine sahip değildir. Önceden belirtildiği gibi, bu şemalar daha ziyade iletişim tekniklerinin esnekliği, şekillendirilebilirliği ve pratikliğini sergilerler – Garfinkel ve taraftarlarının açıkladıkları etno-yöntemler.

Bu yüzden *habitus* kavramı kodlar ve etno-yöntemler arasında yer alır; ilkinden niyetlenilmemiş veya teorik olmayan bilgi/farkındalık düşüncesini ve ikincisinden paradigmatiği sentagmatiğe bağlayan pratik teknikleri alır.

Bourdieu'nün nesnelci ve öznelci sosyolojileri "aşma" çabası

Yukarıda söylenenler Bourdieu'nün niçin *habitus* kavramını sosyal bilimlerdeki sonu gelmeyen nesnelcilik-öznelcilik tartışmasını aşma aracı olarak kullandığını anlamamızı sağlar. Ona

18 Lévi-Strauss'un pratik (yani konuşma) düzeyinde kendini gösteren gizli kodlarından farklı olarak, *habitus* "sadece davranış içinde kendini sergilemekle kalmaz, aynı zamanda onun tamamlayıcı bir parçasıdır (aynı ilişki ters yönde de geçerlidir)" (R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge, 1991, s. 75).

19 Bkz. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press, 1984.

göre, farklı öznelci mikro sosyologlar analizlerini oldukça iradi, bilinçli bir biçimde davranan ve etkileşim kuran nispeten özerk öznelere yoğunlaştırmışlardır. Öte yandan, nesnelci sosyolojiler (Parsons'tan Lévi-Strauss'a kadar) insanları roller, kurumlar veya gizli kodların pasif ürünleri olarak tasvir ederler.

Bourdieu için, *habitus* kavramı Parsons'taki rollerin normatif beklentileri, Lévi-Strauss'taki kodların gizli bağlantıları veya etnometodolojideki refleksif açıklama düşüncesinden oldukça farklı üretken şemaları anlatır. Parsons toplumsal düzenin temel kaynağını ortak değerler ve normlar olarak görürken, Lévi-Strauss gizli kodların etkililiği ve Garfinkel sıradan insanların kullandıkları durumsal anlamlar ve etkileşim teknikleri olarak görür. Bourdieu, aksine, toplumsal düzenin temeli olarak *habitus*u alır.

Ancak Bourdieu'nün sosyal bilimlerdeki öznelcilik-nesnelcilik ayrımını aştığını düşünmediğim gibi *habitus* kavramının, onun kavramsal repertuvarındaki (alanlar, sermaye, pratikler gibi) diğer temel düşüncelerle biraraya getirildiğinde, sosyolojideki yapısal, yapısalcı ve fenomenolojik yaklaşımların yerini aldığını da düşünmüyorum. Onun mevcut yaklaşımları, ayrımları veya kavramları aşmaya yönelik daha megaloman girişimleri, gerçekte yeni, ciddi bir teorik sentezin özel bir ayrıntısıyla ilişkili olmaktan ziyade, (zaten var olanı karikatürize eden veya tamamen göz ardı eden, obsesif bir "yeni" takıntısına sahip, hatta sadece eski şişelere yeni etiketler yapıştıran) belirli bir Fransız aydını tipinin *habitus*uyla ilişkili olabilir.[20] Bu görüşte öznelcilik ve nesnelcilik ayrımını "aşma" iddiası nesnel ve içselleştirilmiş yapılar veya toplumsal konum ve tavır ayrımı biçiminde arka kapıdan yeniden girer.[21]

20 Foucault'nun çalışması kadar Baudrillard'ın çalışması da bu eğilim tipine mükemmel örnek teşkil eder. Foucault'nun "ihlâl"le sürekli meşguliyeti için, bkz. H.L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester Press, 1982. Baudrillard'ın yeniye takıntısı için, bkz. D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press, 1989.

21 Bourdieu sürekli olarak nesnel toplumsal yapılar ve nesnel konumlardan söz ettiği zamanlarda, açıkça diğer belirli boyutların daha az nesnel olduklarını veya nesnel olmadıklarını ima eder. Sözgelimi onun konumlar ve tavırlar ayrımını düşünün.

Bu eleştirel noktayı biraz daha açacağım. Bourdieu'nün alan (karşılıklı ilişkili "nesnel" toplumsal konumlar seti), *habitus* ve pratikler kavramları arasında kurduğu bağlantıların mekanik/determinist olduğu öne sürülmüştür: Alan-*habitus*-pratik ekseni insanları, Parsons'ın işlevselci sosyolojisinde olduğu gibi, sadece pasif varlıklar olarak betimler.[22] Bourdieu, bu eleşti-

---

> Konumlar alanı tavırlar alanından (*prise de position*), yani yapılaşmış pratik sistemleri ve aktörlerin yapılaşmış ifadelerinden metodolojik olarak ayrılabilir. Her iki alan da, yani nesnel konumlar alanı ve tavırlar alanı birlikte analiz edilmeli, Spinoza'mn ifadesiyle, "aynı cümlenin tercümeleri" olarak alınmalıdır. (P. Bourdieu ve L.J.D. Wacquant, *An Invitation of Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, 1992, s. 105)

Tavırlar nesnel konumlardan açıkça ayrıldığında ve aktörlerin pratikleri ve ifadelerinden oluşan sistemler olarak alındıklarında, bu nesnel-öznel ayrımını daha dolambaçlı ve karışık bir biçimde yeniden formüle etmek değil midir?

Bourdieu, kendini savunurken, kendi nesnelcilik/öznelcilik ayrımını "aşma" girişiminin nesnel ve öznel biçimleri kompartımanlaşmış bir şey olarak görmeyi reddetmesinde ve ikisi arasında diyalektik bağlar kurmasında yattığını öne sürer. Onun konumu ne yenidir ne de sürekli olarak bu diyalektik ilişkiye bağlıdır. Yeni değildir, çünkü Bourdieu'nün toplumsal hayatın öznel ve nesnel boyutlarının sosyal bilimlerde kompartımanlaştığı düşüncesi açıkça bir karikatürdür. Bourdieu ikisi arasındaki diyalektik ilişkiler düşüncesini kullanırken tutarlı değildir, çünkü çok sık olarak, çok belirgin biçimde Althusserci bir tarzda, aktörlerin "pratikler"i ve "ifadeler"ini onların nesnel "konumlar"ına tâbi kılar:

> Alanların üçüncü genel bir özelliği, ilişkilerini tanımladıkları insanlardan bağımsız ilişki sistemleri olmalarıdır. Entelektüel bir alandan konuştuğumda, bu alanda (bir an için fiziksel bir alanla ilgilendiğimi varsayın) manyetik bir alanda olduğu gibi çekim ve itme güçlerim vb.nin etkisi altında olan "parçacıklar" bulacağımı çok iyi biliyorum. Bu sözler ışığında, bir alandan söz ettiğimde, ilgimi bu nesnel ilişkiler sisteminin kendi parçacıkları üzerindeki ÖNCELİĞİNE yoğunlaştırıyorum. Ve ünlü bir Alman fizikçinin formülünü izleyerek, bireyin, tıpkı elektron gibi, bir Ausgeburt des Feldes olduğunu söyleyebiliriz: Kişi bir anlamda alanın ortaya çıkışıdır (büyük harfler bana aittir, s. 107).

Bu, gerçekte Althusser'in "yapıların taşıyıcıları" olarak aktörler düşüncesinden çok mu farklıdır?

Sonuç olarak: Bourdieu sadece öznel-nesnel ayrımını teorisine yeniden sokmakla kalmaz, aynı zamanda (Althusser ve Parsons gibi) ilkini ikincine sistematik olarak tâbi kılar. Bu bakış açısından, R. Jenkins (*Pierre Bourdieu, a.g.y.*, s. 61) şu sözlerinde tamamen haklıdır:

> Bunu yapma yönünde ilân ettiği amacına rağmen, o henüz, muhtemelen nesnelcilik ve öznelciliğin "en temel antinomi"sini gerçekte aşamamıştır.

22 Bu noktada, bkz. R. Jenkins, *Pierre Bourdieu, a.g.y.*, s. 81 vd.

riye gerek alandan *habitus*a gerekse *habitus*tan pratiklere geçişin mekanik bir belirlenim içinde olmadığını öne sürerek itiraz eder. (Daha önce, Bourdieu'nün *habitus*un esnek, çokanlamlı ve çokduygulu karakterini vurguladığını belirtmiştim.)

Bununla beraber, Bourdieu'nün savunusu daha az retoriktir. Onun kurduğu bağlantıların mekanik olmayan karakterini göstermenin tek inandırıcı yolu, alan-*habitus*-pratik bağlantılarının determinist olmadığı söylenilen karakterini analiz edecek kavramsal araçlar geliştirmektir. Bu tür determinist olmayan kavramlar yaratmanın tek yolu, kesinlikle, toplumsal oyunların iradi, etkileşimsel-durumsal boyutlarını Bourdieu'den daha ciddiye almaktır.

Onun, "üretken *habitus* şeması nesnel toplumsal yapıların otomatik olarak içselleştirilmesi değildir" tezini inceleyelim. Kanımca bu tez doğruysa, nedeni, toplumsal varlıkların, benzer dış baskılar veya etkilere boyun eğdiklerinde ve hatta aynı sosyal sınıfa ait olduklarında bile, dışsal toplumsal yapıları kabul veya reddedebilmeleri ya da seçici bir biçimde içselleştirebilmeleridir. Kurumsallaşmış normları bazıları kabul ederken niçin diğerlerinin reddettiğini ve daha başkalarının onları seçici biçimde benimsediklerini açıklamak için, etkileşim durumunun nispeten özerk mantığı daha ciddiye alınmalıdır: Sokaktaki insanların dışsal etkilere oldukça bilinçli bir biçimde, kasıtlı olarak tepki verebildiklerini ve onların (hiç değilse)[23] "nesnel" toplumsal yapıları içselleştirme biçimlerinin birbirleriyle etkileşim biçimleriyle bağlantılı olduğunu hatırlamamız gerekir.

Başka deyişle, Bourdieu'nün öne sürdüğü gibi, bireyler resmi kurallar veya normatif beklentilere otomatik olarak uymuyorlarsa, bunun nedeni, sadece *habitus*un esnekliği değil, aynı zamanda özel etkileşim durumlarının mantığıdır.[24] *Habitus*un adaptas-

23 Bourdieu genellikle içselleştirmeden söz ederken, insanların salt dışsal veya araçsal nedenlerle kurallara uydukları örnekler ile kuralların onların süperegoları veya vicdanlarının bir parçası haline geldiği örnekler arasında bir ayrım yapmaz.

24 Önceden belirtildiği gibi, Bourdieu toplumsal oyunların etkileşimsel-durumsal yanlarını sistematik olarak önemsizleştirir veya geri plana iter:

yona açık ve çokduygulu karakteri, onun üretken şemalarının, oyuncuların farklı derecelerde ve özel bir etkileşim durumunun mantığı içinde –başka deyişle, farklı alternatiflerin sonuçlarını rasyonel bir biçimde hesaplayarak ve bilinçli özel stratejiler ve karşı stratejiler geliştirerek– davranmalarını gerektirir.

Bourdieu bilinçli olarak geliştirilen stratejilerin hesaplı olmayan stratejilerden daha nadir ve daha az etkili olduklarını vurguladığında,[25] argümanı iki nedenle savunulamaz hale gelir. İlk olarak, gerçekte, iradeciliğin –rasyonel karar alma, planlama, hesaplı stratejiler ve karşı stratejiler geliştirmenin– uç veya nadir durumlara işaret ettiği doğru değildir. Bütün toplum tiplerinde, *bilinçli* stratejilerin temel rol oynadığı oyunlar vardır (ancak bunlar Bourdieu'nün kullandığı anlamda stratejiler değillerdir).[26] Bu, özellikle bilinçli olarak oluşturulan resmi örgütlerin sayısının arttığı ve bütün kurumsal alanlara hâkim olduğu modern ve postmodern koşullarda böyledir.

İkinci olarak, bilinçli geliştirilen stratejiler nadir veya etkisiz olduklarında bile onları teorileştirmeyi reddetmek için bir neden yoktur. Her ne kadar nadir olabilseler de, Bourdieu onla-

---

Toplumsal dünyada var olan şey toplumsal ilişkilerdir –aktörler arasındaki etkileşimler veya bireyler arasındaki öznelerarası bağlar değil, aksine, Marx'ın söylediği gibi bireysel bilinç ve iradeden bağımsız olarak var olan nesnel ilişkiler (P. Bourdieu ve L.J.D. Wacquant, *a.g.y.*, s. 97).

Ancak niçin etkileşim içindeki bireyler "nesnel ilişkiler"den daha az varolsunlar? Ve etkileşim içindeki bireyler gerçekte ve sistematik olarak daha az önemliyseler, konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin dönüşümü nasıl açıklanabilir? Burada bir kez daha, Bourdieu'nün, nesnelcilik ve öznelciliği aşmak yerine, basitçe ikinciyi ilkine tâbi kıldığını görürüz –özgün olmadığı kadar kullanışlı da olmayan bir şey.

25 Krş. P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, *a.g.e.*, s. 292 (büyük harfler bana aittir).

En yararlı stratejiler genellikle hesapsızca ve en kesin "içtenlik" yanılsaması içinde, nesnel yapılara nesnel biçimde uygun düşen bir *habitus* aracılığıyla üretilenlerdir. STRATEJİK HESAPLARIN OLMADIĞI bu stratejiler kendi yazarları olarak adlandırılabilecekler için nadiren önemli bir ikincil avantaj sağlarlar: Görünür tarafsızlık sağlayan toplumsal onay.

26 Alıntı için, bkz. (ed.) R. Hacker vd., *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Londra: Macmillan, 1990, s. 17.

Strateji fikri, pratik yönelimde olduğu gibi, bilinçli veya hesaplı değildir, mekanik olarak da belirlenmemiştir. O, oyunun kurallarını "bilme"nin sezgisel ürünüdür.

rın içinde yaşadığımız dünyayı biçimlendirmekte çoğu kez temel rol oynadıklarını yadsıyamaz (örneğin, çokuluslu şirketlerin dünya piyasalarını kontrol altına almak için oynadıkları mükemmel veya kusurlu rasyonel oyunları düşünün). Bu yüzden, probleme nasıl bakarsak bakalım, bilinçli stratejiler ve rasyonel karar alma süreci sadece belirli oyunların temel boyutları olarak bir kenara itilemez.

Bu durumda, Bourdieu bize stratejilerin alan-*habitus*-pratik modeline nasıl uygun düştüklerini söylemek zorundadır. Hesaplı stratejiler üretken *habitus* şemalarıyla nasıl bir ilişki içindedirler? Eğilimler iradi-olmayan, yarı otomatik bir karaktere sahiplerse, büyük ölçüde kişinin kendisinin ve diğerinin eylemleri ve etkileşimlerini bilinçli, düşünümsel-gözetiminin sonucu olan pratikler nasıl açıklanabilir? *Habitus* hem iradi hem de irade dışı stratejileri kapsayacak denli genişse, bu durumda analitik üstünlüğünü kaybeder. Mevcut biçimiyle sınırlıysa, oldukça açıktır ki, Bourdieu'nün eylem sosyolojisinde bir "kara kutu" vardır. Determinist bağlantılar reddedilecekse, *habitus*-pratik eklemlenmesi toplumsal hayatın iradi boyutlarının araştırılmasını mümkün kılan kavramsal araçları kullanmayı gerektirir: Sokaktaki insanların farklı derecelerde rasyonel varlıklar olmaları, planlı bir biçimde kendi maddi ve maddi-olmayan "paylar"ını artırma girişimleri, eylemlerini geçmiş hataları temelinde değerlendirmeleri vb. dikkate alınmalıdır. İnsan rasyonalitesinin, bazı rasyonel karar alma modellerinde varsayıldığı gibi asla mükemmel olmaması, onu kolayca gözden çıkarmayı, rasyonel stratejilerin bilinçli olarak geliştirilmesi ihtimalini tamamen göz ardı etmeyi gerektirmez.

Habitus-pratik ilişkileri hakkında söylenenler alan-*habitus* eklemlenmeleri için de söylenebilir. Bourdieu'ye göre, ("alan"ın nesnel boyutu olarak) toplumsal konum, duruşu (*prise de position*) otomatik olarak belirlemez. Aktörler her konum/rolün gerektirdiği haklar ve yükümlülükler *karşısında* farklı tavırlar veya duruşlar benimseyebilirler.[27] Manevra alanı

27 *A.g.e.*, s. 17.

açısından bakıldığında, aktörlerin bilinçli olarak dönüştürme veya koruma stratejileri geliştirmek için rollerinden geri çekilmeleri nasıl mümkün olabilir? Böyle bir bilinçli pratik *habitus*-la ilişkilendirilemez. Peki bunun kaynağı nedir?

Farklı bir biçimde ifade edilirse, pratikler "habitus ve onun eğilimleri ile toplumsal alan veya piyasanın kısıtlamaları, talepleri, fırsatları arasındaki bir karşılaşmanın sonucudur."[28]

Öte yandan, bilinçli stratejik yönelimler ve pratikler arasında nasıl bir ilişki vardır? Ne alanın nesnel konumlar yapısı ne de *habitus* eğilimi hesaplı stratejileri gerektirmediği için, bu tür yönelimler nereye uyar? Bourdieu'nün tuhaf iddiasını, yani hesaplı stratejilerin hem nadir hem de etkisiz oldukları düşüncesini kabul ettiğimizde bile, var oldukları sürece stratejilerin pratiklerle ilişkileri teorileştirilmelidir. Bunu yapmanın tek yolu, pratiklerin sadece konumlar veya eğilimlerin değil, aynı zamanda etkileşim durumlarının da ürünleri olduklarını kabul etmektir. Sözlerimi tekrarlarsam: Yapı-*habitus*-pratik çıkmaz sokağından kurtulmanın yolu, toplumsal oyunların iradi boyutunu daha ciddiye almaktır.[29]

---

28 P. Bourdieu, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 62-63.

29 Richard Harker, Bourdieu'nün çalışması temelinde inşa edilebilecek iki model arasında bir ayrım yapar. "Sınırlı" model şöyledir:

yapılar – *habitus* – pratik

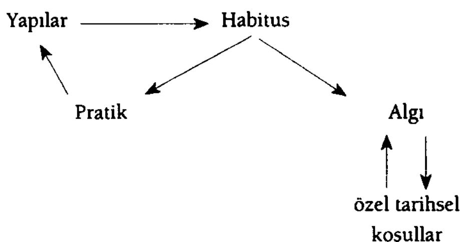


Harker bu modelin, "*habitus* teorisinin salt yeniden-üretime dayandığı suçlamalarını bertaraf edecek kadar yeterli" olduğunu düşünmez (bkz. "Bourdieu – Education and Reproduction", (ed.) R. Harker vd., *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, *a.g.e.*, s. 101). Salt üretimden daha çok tarihsel dönüşümü açıklamak için, pratik "sürekli yeniden formülasyon süreci içinde diyalektik bir süreç olarak [görülmelidir]. Bu yeniden formülasyon neredeyse çok yavaş değişen geleneksel bir kültür tipi içinde veya büyük oranda devrimci bir durum içinde hissedilemez. İkinci türden olaylar tarihsel koşulların habitus-kontrollü algısının yıkımını (yanlış bilincin yıkılması, yönetici bir hegemonyanın devrilmesini) ve yeni bir ilkeler setine odaklanmayı ("gerçek" bir bilinci, hegemonyaya karşı bir dönüşümü) içerecektir." (*a.g.e.*)

Böylece, bu daha kompleks "yeniden-üretim" ve değişim modeli aşağıdaki şekli alacaktır:

Bourdieu, kesinlikle çalışmalarında iradecilik olmadığı için, tıpkı Parsons gibi makro-tarihsel dönüşümlerle ilgili –hem kolektif aktörleri hem de onların az çok bilinçli bir biçimde inşa ettikleri projelerin beklenilen veya beklenilmeyen sonuçlarını dikkate alan– yeterli açıklamalar sunamadığı için (haklı bir biçimde) işlevselci olarak eleştirilmiştir.[30]

Özetle, Bourdieu'nün eylem teorisindeki temel güçlük, onun, kendi *habitus* kavramının güçlü iradeci içerimlere sahip (sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji ve fenomenolojik sosyoloji gibi bir dizi mikro sosyolojik yaklaşımın geliştirdiği) etkileşim durumları kavramıyla uzlaşmadığını düşünmesidir. Esasen bilinçli karar almaya dayalı oyunların daha az iradi oyunlar kadar yarı otomatik, bilinçli-olmayan *habitus* şemalarını gerektirmesi nedeniyle, *habitus* kavramının etkileşim durumu kavramıyla tamamlayıcı bir ilişki içinde olduğunu düşünüyorum. Hesaplı kararlar toplumsal-psikolojik bir boşlukta yer almadıkları, karar alıcılar çoğu kez gerçekliğini sorgulamadıkları kesin öncüller temelinde davrandıkları sürece,[31] Bourdieu'nün sözünü ettiği iradi-olmayan eylem, düşünce ve değerlendirme şemaları rasyonel aktörlerin bilinçli stratejiler geliştirmelerini ve az çok rasyonel seçimlere ulaşmalarını mümkün kılan anahtar unsurlar olarak görülebilir. Başka deyişle, karar alma sürecinde



Ancak bu da sorunu çözmeyip, aksine daha karmaşık hale getirecektir. "Tarihsel koşulların habitus-kontrollü algısının yıkılması" ve "yeni bir ilkeler setine odaklanma" –konum-eğilim kalıbına uygun düşmeyen– hesaplı stratejileri gerektirecektir.

30 Bkz. Richard Jenkins, *Pierrre Bourdie*, *a.g.e.*

31 Karar öncülleri düşüncesi için, bkz. H.A. Simon, *Administrive Behaviour*, New York: Macmillan, 1961.

her şey rasyonel değildir, ancak nihai sonuç her zaman bilinçli, az bilinçli ve bilinçsiz unsurların karışımının ürünüdür. *Habitus* şemaları, daha bilinçli olanlarla birlikte, bilinçli stratejiler oluşturmaya katkıda bulunan daha az bilinçli veya bilinçsiz öncüllerden meydana gelir.

Son olarak, (*habitus*un etkileşim durumu kavramıyla çelişmeyip onu tamamladığını varsayarsak), bütün oyunlar konumsal, eğilimsel ve durumsal-etkileşimsel boyutlara sahipseler, Bourdieu'nün çalışması, düşündüğü gibi, Garfinkel'in etnometodolojisinin, Mead'in sembolik etkileşimciliğinin veya Coleman'ın rasyonel seçim teorisinin yerini alamaz veya onları "aşamaz".

Bir kez daha tekrarlarsak, sosyolojik teorinin mevcut görevi, *ne pahasına olursa olsun* "aşmak", uzlaşmaz ve tamamen "yeni" bir şey aramak olmadığı gibi bütün diğerlerini (öznelci veya nesnelci sosyolojileri) silmek uğruna paradigmasını emperyalist bir tarzda dayatmaya çalışmak da değildir. Sosyolojik teorinin görevi, uygun kavramsal araçlar inşa ederek, aynı zamanda mevcut paradigmaların özerk mantığını –yani, sosyolojinin çok paradigmalı karakterini– yıkmadan paradigmalar arasındaki bölünmeyi ortadan kaldıracak köprüler kurmak ve teorik yaklaşımlar arasında iletişimi sağlamaktır. Bu, beni Bourdieu'nün çalışması hakkındaki beşinci görüşüme getirir.

Bourdieu'nün etkileşimsel-durumsal boyutu yeterince vurgulamamasının sonuçları

Bourdieu'nün etkileşimsel-durumsal boyut pahasına konumsal ve eğilimsel yanlara aşırı vurgusu onun daha ampirik yönelimli araştırmaları için doğrudan sonuçlara sahiptir. Nitekim, Bourdieu'nün sınıf, eğitim ve toplumsal yeniden-üretim konusundaki çalışmasının büyükçe bölümü oldukça usta bir toplumsal tabakalaşma araştırmasıdır. Bir nedenle bu araştırma, hem toplumsal konumların (özel bir konuma ait sosyal veya kültürel sermayenin) hem de eğilimlerin (eylem, algı, değerlendirme kalıpları veya şemalarının) farklı gösterge-

lerini ölçme veya oluşturma girişimidir. İkinci olarak, Bourdieu'nün çalışmasında, onun meslek kategorilerine veya (Anglo-Sakson üst/orta ve alt sınıf ayrımına karşılık gelen) üçlü "burjuvazi/küçük burjuvazi/proletarya sınıflaması"na göre muğlak biçimde tanımladığı toplumsal köken veya "sınıf" ile habitus arasında nasıl bir korelasyon bulunduğu gösterilmeye çalışılır. Chris Wilkes'in doğru bir biçimde ifade ettiği gibi, Bourdieu bu üçlü etrafında "ayrıntılı bir habitus ağı çizer ve bunu sonsuz habitus örnekleriyle, onun birçok unsuruyla ilişki içinde ortaya koyar: Sanatsal bileşenleri içinde, beslenme alışkanlıkları içinde, bedenin eğilimleri içinde, tiyatroya gitme (veya gitmeme) içinde, müziğe ilgi veya ilgisizlik içinde, siyasal tutumlar içinde, onların sürdükleri arabalar, evlendikleri erkekler ve kadınlar, inşa ettikleri oturma odaları türü içinde –sınıfların yaşantıları bütün bu unsurlarla ilişki içinde resmedilir."[32]

Homo Academicus'a bakıldığında, Bourdieu'nün bir ölçüde 1968 olaylarına ve bu olayların Fransız üniversite sistemi üzerindeki etkilerine odaklanan analizinin, tamamen sosyal tabakalaşma geleneği içinde kaldığında bile, bu statik pratik-*habitus*-konum yeniden-üretim modelinden uzak durmaya çalıştığı görülür. Kuşkusuz Bourdieu, *Homo Academicus*'da, farklı krizlerin toplumsal konumlarla ilişkili öznel beklentiler ve nesnel imkânlar dengesini nasıl bozduğunu göstererek, basit yeniden-üretim modeline belirli bir dinamizm kazandırır. Ancak burada da, etkileşimin iradi, etkileşimsel yanları dikkate alınmaz.

Bourdieu özellikle sosyal bilim öğrencilerinin sayısındaki çarpıcı artışın ve öğrenim düzeylerindeki düşüşün "beklentiler" ve nesnel imkânlar arasındaki uygunluğu nasıl bozduğunu gösterir. Bu bozulma yükselme fırsatları ciddi olarak zayıflayan sosyal bilim hocalarının beklentilerinde benzer bir zayıflamaya yol açar. Daha genel düzlemde, insan bilimleri ve sosyal bilim disiplinleri kuşkusuz bir yandan tıp ve hukuk gibi geleneksel prestij disiplinleri karşısında, öte yandan bilim ve

32 C. Wilkes, "Bourdieu's class", (ed.) R. Harker vd., *a.g.e.*, s. 130.

teknolojinin yeni egemenliği karşısında alt konumdadırlar.[33] Fakat farklı alanlar ve aynı alan içindeki farklı konumlar arasındaki değişmelerle ilgili yukarıdaki bütün betimlemelerde, sözgelimi, aktörlerin, özellikle kolektif aktörler veya grupların bu değişimler veya krizlere nasıl tepki verdikleri hakkında hiçbir şey söylenmez. Farklı grupların bu dramatik dönemde oynadıkları kompleks oyunlara, onların stratejileri ve karşı stratejilerine, antagonizmalarına, *statüko*yu sürdürme veya dönüştürme girişimlerine hiçbir sistematik referans yoktur. Bourdieu, kuşkusuz, birçok grup veya toplumsal kategoriden söz eder. Ancak bu sözler etkileşimsel-durumsaldan ziyade statik bir toplumsal tabakalaşma karakteri taşır. Bourdieu şöyle yazar:

> İnsan bilimleri ve sosyal bilimler fakültelerindeki profesörler, popüler imajlarına rağmen... kamusal demeçlerin (toplu dilekçelerde veya seçimlerde adayları destekleyen demeçlerde olduğu gibi) sol kanat azınlıkla ilgili olduğu yerlerde daha kuvvetle temsil edilmelerine rağmen... kuşkusuz, doğa bilimleri profesörlerine göre genelde daha sol kanatta yer alırlar.
>
> Onlar siyasal problemler konusunda, siyasete tıp profesörlerinden daha güçlü yatırım yapan ancak kuşkusuz kitlesel olarak daha az sağda yoğunlaşan hukuk profesörlerinde gözlendiği gibi, özellikle sol kanat azınlığa mensup oldukları durumlarda daha kamusal bir konum alma eğilimindedirler.[34]

Bütün bunlar oldukça etkileyici açıklamalar olsalar da, toplumsal özelliklerin (siyasal dağılımların) toplumsal kategorilere (sosyal bilim, hukuk, tıp profesörleri) göre dağılımları konusunda statik bir analize dayanırlar. Sözgelimi, sosyal bilim profesörlerinin hukuk ve tıp profesörleriyle veya özel durumlarla ilişki içindeki diğer gruplarla uzlaşmaz veya işbirlikçi karşılıklı ilişkileri ciddi olarak açıklanmamıştır. Burada aktörlerin kendi *habitus* şemalarını ve özel bir oyunu oynamak için işgal ettikleri nesnel konumların gerektirdiği farklı "sermayeler"ini az çok

---

33 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Cambridge Polity Press, 1988, s. 36 vd.

34 *A.g.e.*, s. 66-67.

bilinçli olarak fiilen nasıl kullandıklarını kesinlikle göremedik. Özetle, Bourdieu'nün çalışmasında oyun kuralları, oyuncuların eğilimleri ve işgal ettikleri konumlar hakkında çok şey vardır, ancak gerçek oyunların nasıl oynandığı, bu oyunların zaman ve mekânda sentagmatik olarak nasıl bir gelişme sergiledikleri konusunda çok az şey söylenir.

Bu etkileşimsel-durumsal boyuta yetersiz vurgu dikkate alınırsa, Bourdieu'nün çalışması Marksizm etkisindeki, tarihsel yönelimli sosyal bilimcilerde (örneğin, R. Bendix, B. Moore, M. Mann) veya sosyolojik yönelimli tarihçilerde (sözgelimi, E. Hobsbawn, P. Anderson, F. Braudel) karşımıza çıkan türde sınıf analizlerinden tamamen yoksundur. Bu araştırmacılar için, sınıflar statik kategoriler değillerdir, belirli bir nüfus içinde toplumsal özelliklerin dağılımını araştırmakta kullanışlıdırlar; onlar sınıflar veya sınıfsal kesimlerin, belirli koşullar altında, sadece ürünler olarak değil kendi toplumsal dünyalarının kısmi üreticileri olarak da işlediklerini düşünürler. Marksist sınıf analizinin Bourdieucü karikatürünün gözlerden saklayamayacağı şey, onun dogmatik olmayan Marksizminkinden farklı yaklaşımının, belirli şemaların (eylem, algı ve değerlendirmelerin) veya (toplumsal konuma içkin) belirli kapasiteler ve kaynakların meslek kategorileri arasında nasıl dağıldıkları konusuna parlak görüşler sağlayabilse de, bu dağılımların ilk planda nasıl ortaya çıktıkları ve sürdürüldüklerini veya nasıl dönüştürüldüklerini fiilen açıklayamadığıdır.

Sınırlı kavramsal çerçeve

Gösterişliliğini bir tarafa bırakırsak (Bourdieu'nün çalışmasında bir gösterişlilik ve alçakgönüllülük karışımı görüyorum), onun teorik çalışmasında özellikle kullanışlı olan şey, Parsonscı teori inşasından ziyade Mertoncı bir yönelimi benimsemesidir. O, Parsons veya Giddens *gibi*, toplumsalın genel haritasını çıkartacak tam kapsamlı, evrensel bir kavramsal çerçeve yaratmayı amaçlamaz; çok daha sınırlı ve esnek bir biçimde, tıpkı daha önceden Merton'ın yaptığı gibi, sıkı örülmüş felsefi te-

meller veya evrensel metodolojik kılavuzlar sunmayan, basitçe ampirik araştırmayı mümkün kılan hassas kavramlar olarak kullanışlı ve sınırlı sayıda kavramsal araç inşa etmeye çalışır.[35] Şimdiye kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere, büyük boy teori inşasına karşı değilim; özellikle, çalışmamın bir bölümü Parsons'ın çalışmasının ne kolayca terk edilmesi ne de aşılması gerektiği, aksine temel zayıflığı olan aşırı sistemliliğinin yarattığı sorunlar giderilerek, onun yaklaşımı üzerine bir teorik sistem inşa edilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Yine de, günümüz sosyal bilimlerinde çoğunlukla Merton ve Bourdieu'nün daha sınırlı ve daha ılımlı teorik yaklaşımlarına ihtiyacımız olduğuna inanıyorum. Stratejik bir teoriden ziyade taktik bir teorinin gerçekte postmodern sosyal teorinin saçmalıkları kadar; rakip, emperyalist egemenlik kurmaya eğilimli paradigmalar ve alt paradigmaların verimsiz ve sonu gelmeyen kavgasından uzaklaşmayı başardığımız takdirde mümkün olabileceğine inanıyorum.

Giddens: Yapının ikiliği

Bourdieu'nün taktik teorileştirme girişiminden Giddens'ın stratejik teorileştirme girişimine geçersek, çoğu yorumcunun işaret ettiği açık farklılıklara rağmen, ikisinin çalışmalarında pek çok ortak yan olduğunu görürüz. En açık benzerlik Giddens'ın, Bourdieu gibi, öznelci ve nesnelci sosyolojiler arasındaki sonu gelmeyen uzlaşmazlığın sorumlusu özne-nesne düalizmini aşmaya çalışmasıdır. Ayrıca Giddens, tıpkı Bourdieu gibi, reddetmeye çalıştığı ayrımı arka kapıdan sokmak zorunda kalmış, yani bu ayrımı aşamamıştır. Yanı sıra, yine Bourdieu'de olduğu gibi, "aşma stratejisi" Giddens'ı, yapısal/yapısalcı yaklaşımları birleştirmek yerine, sadece onların *yeniden ele alınmalarını* engelleyen ek kavramlar geliştirmeye itmiştir.

35 R. Jenkins, *Pierrre Bourdieu*'den alınmıştır (*a.g.e.*, s. 67).

> Kuşkusuz benim çalışmamda bir teori veya daha iyisi, ürettikleri sonuçlarla kendini gösteren bir dizi düşünme aracı vardır, ancak o aslında inşa edilmemiştir... O, ampirik çalışma biçimini alan ve bu çalışmayla biçimlendirilen geçici bir inşadır.

Bu ortak olumsuz özelliklere rağmen, Giddens'ın yapının ikiliği ve Bourdieu'nün *habitus* kavramları ("aşma" iddialarından arındırıldığında), katılımcıların (konfigürasyonel ve kurumsal) toplumsal bütünlerle ilişkilerini anlamakta kullanışlıdır. Daha özelde, Bourdieu'nün *habitus* kavramının toplumsal konumların gerçek etkileşim durumlarıyla ilişkilerini görmemize yardımcı olması gibi, Giddens'ın yapının ikiliği düşüncesi de (uzlaşmaz değil, tamamlayıcı olarak düşünüldüğünde), katılımcıların, farklı toplumsal hiyerarşiler aracılığıyla, toplumsal bütünlerle hem paradigmatik hem de sentagmatik düzeylerde nasıl ilişki içinde olduklarını görmemize yardımcı olabilir.

Giddens'm iyi tanınan yapılaşma teorisinin çok kısa ve daha genel bir açıklamasıyla başlayacağım.

Kısa özet

Giddens'm –toplum araştırması için genel kavramsal bir çerçeve sağlayarak Parsons'ın görevini başarmayı hedefleyen tutkulu bir girişim olan– yapılaşma teorisinin temel amacı,[36] nesnelci (yapısal/yapısalcı) ve öznelci (yorumcu) sosyolojileri biraraya getirmektir. Disiplinin günümüzdeki durumu üzerindeki hatırı sayılır etkisi dikkate alınırsa, Giddens'ın nesnelcilik-öznelcilik dikotomisini aşmada ne kadar başarılı olduğunu sormak yerinde bir davranıştır.

Yapılaşma teorisi, yapı ve sosyal sistem kavramlarına odaklanır. Yapı, Saussure'ün *dili* (langue) gibi, zaman ve mekân dışında var olan kurallar ve kaynaklardan oluşur.[37] O, aktörlerin

---

36 Giddens'm yapılaşma teorisi üzerine açıklamalarım ve eleştirilerimi onun kapsamlı çalışması *Toplumun İnşası* temelinde ortaya koyacağım (Cambridge, Polity Press, 1984).

37 Yapının soyut bir düzen oluşturan kurallar ve kaynaklar biçiminde tanımı toprak gibi maddi kaynaklardan söz edildiğinde güçlükler yaratır. Daha doyurucu bir kavramlaştırmanın kuralları sadece Giddens'ın kullandığı anlamda yapının tanımıyla sınırlandırması gerekirdi. Paradigmatik düzeyde, kaynaklar düşüncesi, böylece kuralların çoğu kez kaynakların devreye sokulmasını gerektirdiğini gösterecek kapsamda olabilirdi. Bu, Giddens'ın şu teziyle mükemmel uyum içinde olacaktı:

rutin bir temelde davranmak ve etkileşimlerini sürdürmek için yararlandıkları anlarda tekrar tekrar somutlaşan soyut bir sistem olarak kavramlaştırılır. Bu yüzden, yapı, paradigmatikle ilgilidir. Öte yandan, sosyal sistem aktörlerin –zaman ve mekânda sentagmatik olarak açığa çıkan– somut pratiklerinin ifadesi olan bir etkileşimler ve kalıplaşmış ilişkiler setidir. Son olarak, yapılaşma terimi yapıların sosyal sistemlerin inşasına yol açması sürecini anlatır.[38]

Giddens kendi yapı, sistem ve yapılaşma kavramlarının özne-nesne düalizmini gereksiz kıldığını iddia ederken bir toplumsal nesne olarak yapının özneye dışsal olmadığını düşündüğü için, yapı, aktörün davranışlarından bağımsız olarak alınamaz. Neticede, düalizm değil ikilik söz konusudur. Bir kurallar ve kaynaklar seti olarak yapı tekrar tekrar organize ettiği davranışların hem aracı hem de sonucudur: "Araç olarak yapı" toplumsal davranışı mümkün kılan kurallar ve kaynakları sağlar. Netice olarak, yapının yeniden-üretimi ve dönüşümünün kaynağı kuralların eylem ve etkileşim içinde somutlaşmalarıdır. Dil kurallarının anlaşılır cümleler kurmayı mümkün kılarken, bu cümlelerin dilin yeniden-üretimine katkıda bulunması gibi, bu aynı araç/sonuç ikiliğine bütün kurumsal alanlarda rastlanabilir. Böylece kurumsal düzenler, yapının ikiliği temelinde –aktörler kurallar ve kaynaklardan yararlanır ve onları yeniden-üretirlerken– yeniden-üretilirler.

Son olarak, Giddens'ta yapıların, "dışsal" sınırlar olmayıp aktörlerin davranışlarını doğal olarak biçimlendiren bir unsur oldukları dikkate alınırsa, onların sadece kısıtlayıcı değil aynı zamanda mümkün kılıcı oldukları da söylenebilir. Araç ve sonuç

> [K]urallar, aynı zamanda dönüştürücü ilişkilerin gerçekte toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden-üretimine dahil olma tarzlarını anlatan kaynaklardan bağımsız olarak kavramlaştırılamaz (*The Constitution of Society*, *a.g.e.*, s. 18).

Bu gerçekte benim yapılaşma teorisine temel eleştirim olmadığı için, yapı terimini Giddens'ın tanımladığı biçimde kullanmayı sürdüreceğim.

38 Bkz. A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londra, Macmillan, 1979, s. 66 vd. [*Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, 2005].

olarak kurallar ve kaynaklar etkileşimi sınırlar ve mümkün kılarlar, zira onlar sosyal sistemlerin inşa edilme araçlarıdır.

Genel eleştiri

Yapılaşma teorisi daha fazlasını içerse de, yukarıdaki taslak özet onun temel kavramlarının öznelci ve nesnelci sosyolojileri birleştirme girişimlerinde bir başka çıkmaz sokağa girdiğini göstermek için yeterlidir.

İlkin, yapının ikiliğinin ima ettiği özne-nesne ilişkisi tipi öznelerin kurallar ve kaynaklar veya genelde toplumsal "nesneler" *karşısındaki* bütün ilişkilerini içermez. Yapının ikiliği, kurallar ve kaynaklara pratik bir tarzda, doğruluğunu sorgulamadan "doğal bir icraat" olarak yönelmeyi[39] ima eder. Yeniden dili örnek olarak alabiliriz: Her insan diğerleriyle etkileşim kurmak için dil kurallarından rutin olarak yararlanır ve burada yapının ikiliği düşüncesi uygundur (kurallar insanların iletişim kurma aracıdır). Ancak bazen aktörler, kuralları araçlar veya kaynaklardan ziyade ilgi konuları (topics) olarak görürler. Bu durumda analiz etmek veya değiştirmek için bu kurallarla aralarına mesafe koyarlar. Sözgelimi, bir dilbilimci bir dilin gramerini araştırdığında veya bir feminist cinsiyet ilişkilerini düzenlemek için toplumdaki yaygın kuralları değiştirme mücadelesi verdiğinde, teorik veya stratejik-gözetim yönelimleri doğal-icraat yönelimlerinden daha güçlüdür. İkinci tür yönelimler yaygın olduğunda, özne (aktör) ve nesne (kurallar ve kaynaklar) arasında bir mesafe yoktur ve yapının ikiliği kavramını kullanmak yerindedir. Teorik ve/veya stratejik yönelimler yaygınsa özne ve nesne arasında büyük bir mesafe vardır; bu yüzden, ikilikten (duality) ziyade düalizm kavramı uygundur.

Benzer ilgili bir husus, öznenin paradigmatik düzeyde *soyut* bir kurallar düzeniyle değil de, aksine *somut* sosyal sistemlerle, oyunlarla veya belirli bir yer ve zamanda etkileşim içindeki

---

39 Teorik veya "varsayımsal-düşünümsel" tutumlarla karşıtlık içinde olan "doğal icraat" tutumları kavramı Habermas tarafından kullanılır (*İletişimsel Eylem Teorisi*, cilt 1, *a.g.e.*, s. 80-81 ve 122-123).

bireylerle ilişkilerinde söz konusudur. Bu sentagmatik düzeyde, özne hem ikilik hem de düalizm temelinde somut toplumsal nesnelerle ilişkiye (aktörler arasında süregelen ilişkiler) sahip olabilir.

Daha önce verdiğim seminer örneğini yeniden alırsak, bir katılımcı –özne ve sosyal sistemin az veya çok birinden ayrılamayacağı– temel yapısal özelliklere kesinlikle katkıda bulunabilir; bu örnekte, söz konusu sosyal sistemi özne-katılımcıya "dışsal" olarak görmek mantıksızdır. Bu özne-nesne ilişkisini sentagmatik düalist olarak adlandırabiliriz. Diğer yandan, aynı özne, daha büyük sistemler veya oyunlara (sözgelimi, bir ulus-devlet veya çokuluslu bir şirkete), sadece çok az katkıda bulunduğu bir inşa sürecine (oyundan çekilmenin oyunun temel yapısal özelliklerini tamamen etkilememesi anlamında) katılabilir. Burada tamamen haklı olarak, söz konusu büyük sistemi özneye "dışsal" olarak görebilir, bu ilişkiden sentagmatik düalizm olarak söz edebiliriz.[40]

Yukarıda söylenenler ışığında, hiyerarşik bir konumdaki öznelerin soyut kurallarla veya somut toplumsal oyunlar ya da sistemlerle nasıl bir ilişki içinde olduklarını yapının ikiliği şemasıyla anlamanın imkânsızlığı yeterince açık hale gelir. Özneler soyut kurallar ve kaynaklara hem pratik hem de teorik-stratejik tarzda yönelirler ve ayrıca bazıları diğerlerinden daha dışsal birçok farklı somut sosyal sistemler ve oyunlara yönelir; neticede, ikilik ve düalizm kavramları aynı ölçüde vazgeçilmez önemdedir.

Modern bir sanayi organizasyonunun otorite yapısını alalım. Atölyedeki işçilerin kurallar ve kaynaklara esasen bir "doğal-icraat" olarak yöneldiklerini, yani işlerini sürdürmek ve geçimlerini sağlamak için kurallar ve kaynaklardan pratik bir biçimde, sorgulamadan yararlandıklarını varsayalım. Bununla beraber, aynı kurallar ve kaynaklar bilimsel yöntem ilkelerinden etkilenen, atölyedeki verimliliği artırmak için iş kurallarını analiz et-

---

40 Paradigmatik ve sentagmatik düzeylerde daha kapsamlı bir ikilik ve düalizm tartışması için, bkz. N. Mouzelis, "Reconstructing structuration theory", *Sociological Review*, c. 37, no. 4, Kasım 1989.

mek ve değiştirmek isteyen ustabaşıların ilgi konusu ve odağı olabilir. Bu, paradigmatik düalizm örneğidir. Çünkü üst hiyerarşik konumlardaki ustalar araştırmak ve değiştirmek için kurallar ve kaynaklarla aralarına mesafe koyarlar.

Sentagmatik düzeyde, günümüzde mavi yakalı işçiler (örneğin, atölyedeki küçük, resmî olmayan gruplar) –katılımlarının hayati önemde olduğu inşa ve yeniden-üretim için– sosyal sistemler veya oyunlarla özne-nesne ikiliği temelinde ilişki içindedirler. Aynı zamanda bu işçilerin daha geniş sosyal sistemlerle (örneğin, bir bütün olarak şirketle) veya daha üst düzeylerde yer alan (örneğin, kıdemli yöneticiler arasındaki) makro oyunlarla ilişkileri, belirli bir işçinin bu ilişkileri sadece asgari düzeyde etkileyebilmesi bakımından, sentagmatik düalizm örneğidir. Ayrıca, bir mikro aktör (mavi veya beyaz yakalı işçi) için "dışsal" bir sosyal sistem veya oyun olan şey, kararları daha genele uzanan ve örgütün birçok üyesini etkileyen bir orta veya makro düzey aktör (bir yönetici) için daha farklı olabilir. Bu yüzden, hiyerarşik bir perspektiften, bir aktör için dışsal olan şey bir başkası için olmayabilir (veya çok az dışsal olabilir).

Yukarıdaki örnek, özne-nesne ikiliği ve düalizminin paradigmatik olduğu kadar sentagmatik düzeyde de, toplumsal hiyerarşiler kavramıyla nasıl sistematik bir ilişki içinde olabileceğini gösterecektir. Alt konumlardaki meslekler üst örgütsel düzeylerde oynanan oyunlarla sentagmatik düalizm temelinde ilişkili olma eğilimindedirler (zira tekil bireyler olarak bu mesleklerin üyeleri diğerlerini büyük ölçüde etkileyemezler); halbuki onlar yukarıdan büyük ölçüde paradigmatik ikilik temelinde başlatılan kurallarla ilişkilidirler (çünkü onların kurallara sorgulamadan uydukları varsayılır ve onlar da çoğu kez kuralları sorgulamazlar). Karşıt kombinasyon (sentagmatik ikilik ve paradigmatik düalizm), sırasıyla, üst konumlardakilerin alt örgütsel düzeylerdeki oyunlar ve kurallarla nasıl ilişki içinde olduklarına bakılarak elde edilebilir.[41]

---

41 Bu kombinasyon kurallar *karşısında* bariz bir biçimde doğal icraat tutumunu benimseyen aynı öznelerin, kendi koşullarındaki bir değişime bağlı olarak,

Son olarak, yukarıda ana hatlarıyla sunulan dörtlü ikilik/düalizm tipolojisi Giddens'ın geleneksel makro sosyoloji, yorumcu sosyolojiler ve farklı yapısalcılık biçimleri arasında kurmak istediği ilişkileri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Durkheimcı gelenek içindeki makro-sosyoloji, toplum-birey şemasına dayandığı sürece esasen sentagmatik düzeyde özne-nesne düalizminin (bireye "dışsal" toplumun) karakterize ettiği yönelimlere odaklanır; halbuki, Mead ve Schutz'dan etkilenen mikro sosyolojik yaklaşımlar sentagmatik ikiliğin karakterize ettiği özne-nesne ilişkilerine dayanırlar (sosyal sistemler etkileşim sayesinde ortaya çıkarlar ve öznelerin etkinliklerinden ayrılamazlar). Öte yandan yapısalcı analizlerde, özne farklı kurumsal düzenlemelere temel oluşturan kodlarla –paradigmatik ikilik çerçevesinde– ilişkilidir (yani, "gizli" kurallardan az çok doğal icraatlar biçiminde yararlanır). Giddens'ın kendi yapının ikiliği düşüncesini bu kısmi örneğe dayandırdığı yeterince açıktır.

Yapının ikiliği ve kurumsal analiz/stratejik davranış ayrımı

Giddens, Bourdieu gibi, (özne-nesne düalizmi içeren) faillik ve yapı ayrımını reddetse de, çalışmasının belirli kısımlarında kurumsal analiz ve "stratejik davranış" analizi ayrımı geliştirmek zorunda kalır. Giddens için, kurumsal analiz "kurumları sürekli olarak yeniden-üretilen kurallar ve kaynaklar olarak görerek, aktörlerin becerileri ve bilinçlerini askıya alır."[42]

---

yönelimlerini bariz bir biçimde teorik veya stratejik gözetime kaydırdıklarını söylemeden de mümkündür. Bu yüzden örneğimizde, atölye işçileri kendi çalışma düzenlerinin temelini oluşturan kurallarla ilgilenmeye başlayabilir veya onları –mutlaka üretkenliği değilse de– muhtemelen kendi manevra alanlarını artırarak değiştirmeye çalışabilirler.

Bütün somut durumlarda aktörlerin yönelimlerinin, şu veya bu bileşenin baskın çıkma eğilimi gösterdiği bir pratik ve teorik yönelimler karışımını içerdiği aynı ölçüde açıktır.

Bütün örneklerde, kuşkusuz, "çelik yasalar"dan ziyade eğilimlerden söz ederiz.

42 Bkz. A. Giddens, *The Constitution of Society*, *a.g.e.*, s. 375.

Halbuki stratejik davranış analizi "odak noktasına aktörlerin toplumsal ilişkilerin inşasında yapısal özelliklerden yararlanma biçimlerini yerleştirir."[43]

Bu, kesinlikle, Lockwood'un yıllar önce sistem bütünleşmesi ve toplumsal bütünleşme kavramlarıyla yaptığı ayrımdır: Toplumsal bütünleşme aktörler arasındaki ilişkileri ve sistem bütünleşmesi de kurumlar veya "sosyal sistemlerin kurumlaşmış kısımları" arasındaki bağlantıları anlatır.[44]

Faillik-kurum ayrımının faydası, tam bir toplumsal istikrar veya değişme açıklaması için toplumsal olgulara kurumsal ve faillik perspektiflerinden bakılması gerektiğini anlamamıza yardımcı olmasıdır. Lockwood, oldukça inandırıcı bir biçimde, Parsons'ın, özellikle kurumsal uyumsuzluklara (sistem bütünleşmesi veya bütünleşememesine) odaklanarak temel bir toplumsal değişme mekanizması olarak toplumsal çatışmayı (toplumsal bütünleşmeyi) göz ardı ettiğini öne sürer. Marx, toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi yaklaşımlarını birleştirdiği için, bir bütün olarak çalışmalarında daha dengeli bir toplumsal değişme araştırması çerçevesi sağlar. Marx kapitalist toplumları hem sistemsel veya kurumsal uyuşmazlıklar (yani, teknoloji ve özel mülkiyet arasında gelişen çelişkiler) bağlamında, hem de aktörlerin mücadeleleri çerçevesinde (örneğin, sınıf bilinci, organizasyon ve çatışmanın gelişimini araştırarak) analiz eder.

Buradaki önemli nokta, gerçekte sistem bütünleşmesi-toplumsal bütünleşme ayrımı (veya Giddens'ın terminolojisiyle stratejik davranış analizi/kurumsal analiz ayrımı) analitik olsa bile, bu ayrımın toplumsal gerçekliğin nispeten bağımsız bir biçimde değişebilen yanlarına işaret etmesidir –kurumsal uyuşmazlıkların otomatik olarak toplumsal çatışmaya veya belirli bir stratejik davranış tipine yol açmadığı düşünülür-

43 A.g.e., s. 288.

44 Bkz. D. Lockwood, "Social Integration and system integration", (ed.) G.K. Zollschan ve W. Hirsch, *Explorations in Social Change*, Londra: Routledge, 1984. Giddens (kanımca) toplumsal bütünleşme/sistem bütünleşmesi ayrımını farklı bir biçimde yanlış kullanır. Bkz. N. Mouzelis, *Back the Sociological Theory*, *a.g.e.*, s. 31-34.

se. Örneğin, belirli kurumsal uyuşmazlıkların faillik düzeyinde devrimci, reformist veya "duyarsız" davranışlara yol açtığı durumlar düşünülebilir. (Marksizme dönersek, kurumsal uyuşmazlıkların az çok otomatik bir biçimde devrimci çatışmaya ve egemen üretim tarzının yıkılmasına yol açtığı varsayımları sadece en ham ve determinist tarihsel materyalizm biçimleridir.)

Yukarıdaki sözler, kurumlar ve aktörler ayrımının (Lockwood'un açıklamasında sistem bütünleşmesi-toplumsal bütünleşme veya Giddens'ın analizinde kurumsal analiz-stratejik davranış analizi ayrımlarının), aktörlerin kurumlaşmış kurallar ve bu kurallar arasındaki somut uyuşmazlıklara sabit-olmayan, önceden-belirlenmemiş bir biçimde tepki verdikleri dikkate alındığında kullanışlı hale geldiğini açıkça gösterir. Başka deyişle bu ayrım, aktörlerin (hiç değilse) kurumsal uyuşmazlıkları nasıl algıladıkları ve bu uyuşmazlık durumlarında nasıl davrandıkları konusunda sorular sorulduğunda kullanışlı hale gelir. Örneğin kimler, nasıl bu uyuşmazlıkların farkındadırlar, onları kimler sürdürmeye ve kimler çözmeye veya aşmaya çalışır? Bu "kim" soruları, kurumsal analizin stratejik davranış analiziyle ilişkisini anlamak için vazgeçilmez önemdedir ve sadece paradigmatik düalizm kavramı kullanıldığında –yani, aktörler teorik ve/veya stratejik amaçlarla kurumlaşmış kurallardan uzak durma kapasitesine sahip varlıklar olarak alındıklarında– sorulabilir (örneğin, kurumlaşmış kurallara veya farklı biçimlerde algıladıkları uyuşmazlıklara karşı çıktıklarında veya onları savunduklarında).

Giddens'm yapının ikiliği düşüncesi kesinlikle bu noktada güçlüklerle karşılaşır. Zira, özellikle bir özne/nesne ikiliği yaklaşımı seçildiğinde, özne ve yapı arasındaki ilişkileri kavramanın tek yolu yapıyı araç/sonuç olarak –faillik ve yapıyı birleştiren ve aktörlerin stratejik olarak görmek için kurallar ve kaynaklarla aralarına mesafe koymaları ihtimalini eleyen bir araç olarak– görmektir.

Bütün bunlar Giddens'ın yapının ikiliği düşüncesinin çelişkili olduğunu ve bu nedenle kullanışlılığını tehlikeye attığını,

onun kurumsal analiz ve stratejik davranış analizi ayrımının özgün olmadığını gösterir. Bunun nedeni kesinlikle, onun faillik ve yapı tartışmasını aşma ve yapısal ve yorumcu sosyolojileri birleştirme tutkusu, fakat bu amacına ulaşamamasıdır. Yapının ikiliği düşüncesi, köprüler kurmak yerine, stratejik davranışı vurgulayan yaklaşımları, kurumları vurgulayan yaklaşımlarla birleştirme çabalarının önünde aşılmaz engeller yaratır. Etkin bütünleşmenin temel bir önkoşulu, özne-nesne veya faillik-kurumlaşmış kurallar ilişkisini hem ikilik hem de düalizm temelinde kavramlaştırmaktır. Bu, aktörlerin kurumlaşmış kurallarla doğruluklarını sorgulamadan, hem de stratejik-gözetimci bir tarzda ilişkili olmaları anlamına gelir.

Son olarak, Giddens'ın, sadece faillik-yapı ayrımına değil, mikro-makro ayrımına da postyapısalcı bir tarzda karşı çıktığını vurgulamak gerekir. Ona göre bu iki ayrım, sosyal bilimcilerin mikroyu faillik ve makroyu yapıyla ilişkilendirme eğiliminde olmaları anlamında, birbiriyle bağlantılıdır. Ancak, bu ilişkinin mantıksal olarak zorunlu olmadığı ve herkes tarafından onaylanmadığı dikkate alınırsa, Giddens'm bu ayrımları geliştirmeyi ve yemiden yapılandırmayı niçin açıkça reddettiğini anlamak zordur. Bu bulmaca, Giddens mikro-makro ayrımının yerine toplumsal bütünleşme/sistem bütünleşmesi ayrımını geçirmeye çalıştığında bile büyük ölçüde çözümsüzdür. *Toplumun İnşası*'nın yazarı için, toplumsal bütünleşme, "birarada bulunulan koşullarda aktörler arasındaki (karşılaşmalardaki süreksizlikler ve kopmalar olarak anlaşılan) pratiklerin karşılıklılığıdır."

Halbuki sistem bütünleşmesi, "birarada bulunulan koşullar dışında, aktörler veya kolektiviteler arasındaki karşılıklılık"[45] demektir.

Bu nedenle, mikroyu makrodan ayıran kriter birarada bulunmak veya bulunmamaktır. Buradan, Giddens için, yüz yüze etkileşimi içeren karşılaşmaların mikro olgular oldukları sonucu çıkar. Bu, onu, yüz yüze etkileşimi bir mikro olay olarak gören mikro sosyologların düştüğünden farklı olma-

45 A. Giddens, *The Constitution of Society*, a.g.e., s. 376-377.

yan bir tuzağa düşürür: Etkileşimcilerin gücünü hesaba katmamak.

Giddens'ın mikro-makro ayrımım aşma girişimi, sadece oldukça kullanışlı iki ayrımın (yani, mikro-makro ve Lockwood'un toplumsal bütünleşme-sistem bütünleşmesi ayrımının) yerine kullanışsız bir ayrımı geçirmesiyle sonuçlanmıştır; bu girişim aynı zamanda onun mikroyu yüz yüze etkileşimlerle ilişkilendirmesine yol açmıştır –failliğin mikroyla ve yapının makroyla ilişkisi kadar anlamsız bir bağlantı.

Sonuç

Bourdieu ve Giddens'm nesnelci ve öznelci sosyolojileri aşma girişimleri her iki teorisyenin kavramsal çerçevesinin ortak bir kusurunu yakından belirleme imkânı sağlar. Bu kusur, ikisinin de, aktörlerin, oldukça bilinçli bir biçimde dönüştürme veya koruma stratejileri geliştirmek için oyunun kurallarından veya gerçek oyunlardan kendilerini çekebilme kapasitesine sahip olduklarını açıkça gösterebilecek kavramlar üretememelerinde yatar.

Özetlersek, Bourdieu'nün *habitus* kavramının bilinçli eylem stratejilerini engelleyen yarı otomatik şemaları anlattığı ve rasyonel seçim modelleri kadar yorumcu sosyolojilerin iradeci yönelimlerini de dikkate almadığı düşünülürse; Bourdieu, aktörlerin durumu rasyonel bir biçimde (hem sentagmatik hem de paradigmatik olarak) değerlendirmek ve bu değerlendirme temelinde, az çok niyetli, hesaplı dönüştürme ve koruma stratejileri geliştirmek için kendileriyle toplumsal konumları (paradigmatik düzey) veya kendileriyle somut oyunlar veya pratikler arasına (sentagmatik düzey) yeterince bilinçli ve kasıtlı olarak mesafe koydukları etkileşim durumlarını ele alacak bir kavramsal araca sahip değildir. Bunu Giddens'm ikilik/düalizm terminolojisi içinde ifade edersek, Bourdieu'nün *habitus*u araştırmacıların aktörleri özne-nesne düalizmi temelinde görmelerini sağlamaz, böylece onların strateji ve kontrol amacıyla kurallar veya özel bir etkileşim durumuyla aralarına mesafe koyabilecek kapasitede olduklarını görmesini zorlaştırır.

Aynısı bir başka biçimde Giddens için söz konusudur. Giddens'ın yapının ikiliği kavramı da Bourdieu'nün konum-eğilim-pratik üçlüsünün tüm insan oyunlarının iradeci yanlarını gözden kaçırdığı gerçeğine duyarlı değildir. Bu yüzden, *habitus* ve yapının ikiliği birbirini olumsuz biçimde tamamlar ve pekiştirir. İkisi de, araştırmacının katılımcıları bilinçli olarak dönüştürme ve koruma projeleri geliştirebilmek için kurumsal ve figürasyonel bütünler *karşısında* farklı bir tavır geliştirme güç ve iradesine sahip varlıklar olarak görmesini engeller. Sonuç, Bourdieu ve Giddens'ın temel kavramlarının, aktörlerin (Giddens'ın örneğinde) kurallar ve kaynakları veya (Bourdieu örneğinde) konumları ve eğilimlerini, oldukça bilinçli ve kasıtlı bir biçimde, araçlar olarak değil "konular" olarak kullanmaya çalıştıkları durumları açıklamayı engeller.

Kuşkusuz, yukarıdaki eleştirinin iki yazarın daha ampirik yönelimli analizlerinde sürekli olarak bilinçli stratejilerden söz etmeleriyle çeliştiğini öne sürmek mantıklıdır. Giddens'ın stratejik davranış, bilgili özneler, refleksif-gözetim kavramları ve Bourdieu'nün "mücadele" alanları olarak toplumsal alanlar, aktörlerin kendi toplumsal konumları *karşısında* takındıkları tavırlar ve duruşlar gibi referansları ve refleksivite ve "'sosyo-analiz"[46] kavramlarını kullanması –bütün bu kavramlar, doğrudan, kendileriyle kurallar arasına çoğu kez ve oldukça bilinçli bir biçimde mesafe koyan stratejistler veya etkileşim içindeki oyuncular olarak aktörler anlayışına yol açar.

Ancak, bu tür referanslar ve kavramların iki teorisyenin *habitus* ve yapının ikiliği kavramları hakkındaki sözleriyle açıkça çeliştiği vurgulanmalıdır. Bunlar, Giddens ve Bourdieu'nün, aktörlerden stratejistler ve kendi toplumsal dünyalarının kısmi üreticileri olarak söz etmeleriyle uyuşmaz.

Son kez tekrarlarsak, bu şizofren durumu yaratan şey bizzat kavramlar değildir. Güçlükler ve çelişkilerin kaynağı, bu iki sosyoloğun düalizmleri kendilerine özel "aşma" biçimleridir. Bourdieu, kendi *habitus* kavramının, yorumcu sosyolojilerin

46 Sosyo-analiz ve düşünümsellik kavramları için, bkz. P. Bourdieu ve L.J.D. Wacquant, *a.g.e.*, s. 210-211, 88-89, 181-182.

iradeciliğini dışlamaktan ziyade tamamlayıcı olduğunu kabule hazır değildir; Giddens özne-nesne düalizmi kavramını *geçici* bir şey olarak görerek önemsemez.

Daha uygun bir kavramlaştırmaya geçilmedikçe faillik/kurumsal yapı veya öznelci/nesnelci ayrımlarının, Giddens ve Bourdieu'nün (hatta Elias'ın) yapmaya çalıştığı gibi kolayca çözülemeyeceğini mümkün olduğu kadar açık bir dille ve kuvvetlice yeniden ifade etmenin zamanı geldiğine inanıyorum: Onlar, bir yandan bu ayrımı kullanan teorileri basitçe karikatürize eder ve onu aştıklarını ilân ederlerken, öte yandan kendi kavramlaştırmalarına mantıksal olarak denk ayrımları yeniden sokmuşlardır.[47]

---

47 Faillik/yapı ayrımını eleştirenler, örneğin Elias, bu ayrımı kullananların toplumsal dünyayı iki ayrı alana bölünmüş olarak gördüklerini öne sürer: Failler ve yapılar. Bu, ham ve haksız eleştiri karşısında, faillik/yapı kavramlaştırmasının –sosyal bilimlerdeki bütün kavramlar gibi– içinde yer aldığı toplumsal bağlama göre farklı anlamlar kazandığını göstermek istiyorum. Örneğin, Lockwood'un (faillik/kurumsal yapı ayrımına temel oluşturan) toplumsal bütünleşme/sistem bütünleşmesi kavramlaştırmasını anlamak için, ayrımı bu yazarın Marksist ve normatif işlevselci toplumsal değişme teorileri arasındaki bazı temel farklılıkları belirleme çabasıyla ilişki içinde görmek gerekir (bkz. D. Lockwood, "Social integration and system integration", *a.g.y.*). Bu yapıldığında, Lockwood'un, bütünlerin –her ikisi gerçek de olsa, somut olarak birbirinden analitik olarak ayrılabilen– iki ayrı yanını vurguladığı anlaşılır. Bu anlamda, Lockwood'un teorisi bir düalizm içeriyorsa bu kesinlikle ontolojik bir düalizm değildir. Bu düalizm, tipolojiler inşa edildiğinde veya –toplumsal dünyayı sadık bir biçimde yansıtmaktan ziyade– onu ampirik olarak araştırmak için analitik araçlar sağlayan ayrımlar yapıldığında kaçınılmaz olan bir düalizmdir. Bir başka örnek verirsek: Faillik/yapı ayrımı sosyologların özel failler/aktörler ve onların içinde yer aldıkları toplumsal bağlamlar arasındaki ilişkiler hakkında ilginç sorular sormalarını mümkün kılar; örneğin, hangi tür kısıtlamalar/imkânlar belirli aktörler için kurumsal ve figürasyonel yapılar yaratırlar, niçin belirli bağlamlarda aktörlerin manevra alanları daha fazla veya daha az sınırlıdır? M. Archer'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Giddens'ın yapılaşma teorisi, özellikle onun yapının ikiliği kavramı, faillik/yapı ayrımını reddederek bu sorunları kolayca ortaya koyamaz (Bkz. M. Archer, "Morphogenesis vs. structuration", *British Journal of Sociology*, c. 33, 1982 ve *Culture and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Ayrıca bkz. D. Layder, *Understanding Social Theory*, Londra: Sage, 1994, s. 155-172).

Aynı tespitler, kuşkusuz, mikro-makro ayrımında da yapılabilir. Burada da, bu ayrımın asla ontolojik açıdan farklı iki toplumsal gerçekliğe işaret etmediği yeterince açıktır. Ayrıca, bu ayrımın anlamı içinde yer aldığı bağlamlara göre veya figürasyonel veya toplamsal bütünlere işaret edip etmediğine göre değişir. Figürasyonel bütünler veya oyunlar örneğinde, sözgelimi mikro/mak-

Daha olumlu bir notla bitirirsek: "Aşma" problemi dışında, hem *habitus* hem de yapının ikiliği kavramlarının toplumsal oyuncuların figürasyonel veya kurumsal bütünlere nasıl yöneldiklerini anlamakta oldukça kullanışlı araçlar olduklarını bir kez daha teyit etmek istiyorum. Bourdieu'nün *habitusu*, gerek (Parsonscı sosyolojide vurgulanan) rol/konumun, gerekse (yorumcu mikro sosyologların vurguladığı) etkileşim durumunun oyuncuların özel oyunlar içinde birbirleriyle ilişkilerini tam olarak anlamak için yeterli olmadığını gösterir. Hepimizin içinde taşıdığı bilinçdışı, yarı otomatik, çok-duygulu şemalar, oynadığımız rollerin beklentilerine ve her etkileşim durumunun yarattığı gelişen anlamlara nasıl tepki gösterdiğimizi anlamakta kesinlikle temeldir. *Habitusu* rol/konum ve etkileşim durumu kavramlarının tamamlayıcı bir parçası olarak görmek temel önemdeyse, aynı şekilde Giddens'ın yapının ikiliği kavramını özne-nesne düalizmi kavramının tamamlayıcı bir parçası olarak görmek de temel önemdedir. Bu anlaşıldığında, ikilik-düalizm kavramları katılımcı-toplumsal bütün probleminin bir başka boyutu hakkında ilginç sorular, öznelerin soyut nesneler (kurumlaşmış kaynaklar) ve somut nesneler (diğer etkileşen özneler) *karşısında* takındıkları mesafe koyma veya koymama hakkında sorular ortaya çıkartacaktır. Bu tür sorular katılımcı-toplumsal bütün sorununun hiyerarşik yanlarını aydınlatacaktır. Önceden belirtildiği gibi, gerek mikro-makro hakkında gerekse katılımcı-toplumsal bütün ilişkisi hakkında toplumsal hiyerarşileri dikkate almadan konuşmak boş bir havuzda yüzmeye benzer.

ÇEVIREN *Ümit Tatlıcan*

---

ro kavramlaştırması araştırmacıyı belirli oyunların bazı oyunlardan daha fazla zaman/mekâna yayılan sonuçlara sahip oldukları gerçeğine daha duyarlı kılar. Daha özelde, çokuluslu bir şirketin yerel bir şubesinde oynanan yönetim oyunları ulusal veya uluslararası karargâhlarda oynananlardan daha az "etkili" sonuçlara sahiplerdir. Öte yandan, toplamsal bütünlerden söz edildiğinde, mikro/makro ayrımı araştırmacıya sosyal sistemler içindeki hangi toplumsal özelliklerin daha sınırlı düzeyde veya daha kapsamlı olarak dağıldıklarını araştırabileceğini hatırlatması bakımından aynı ölçüde kullanışlıdır. Örneğin, gelirin özel bir alan veya köyde (mikro) nasıl dağıldığına veya bölgesel veya ulusal düzeylerde (daha makro düzeyde) nasıl dağıldığına bakılabilir.

Bourdieu, Adorno ve Sosyolojik Düşüncenin Sınırları*

Nedim Karakayalı

Loïc J.D. Wacquant (1992: 36) "modern sosyal teori manzarası içinde Bourdieu'yü ayırt edilir kılan bir özellik varsa, o da değişmez düşünümsellik kaygısıdır" diye yazar. Bourdieu, düşünümselliği, "nesneleştiren özneler" olarak tanımladığı sosyologlara epistemolojik bir ilke olarak sunar. Bu ilkenin içerdiği en önemli önerme de şudur: Normalde toplumsal dünyaya çevirdiğiniz nesnelleştiren bakışınızı bu kez kendi üzerinize çevirin ve böylelikle araştırmalarınızı şekillendiren örtük varsayımları keşfetmeye çalışın. Böylesi bir hamle yapmadan sosyoloji, Bourdieu'nün "skolastik yanılgı" adını verdiği, hayatı uzaktan, yalnızca kitapların ve "ekollerin" penceresinden okumaya çalışan yaklaşımın açmazlarından kurtulamaz ve tam anlamıyla bilimsel bir analiz üretebilme şansını yitirir. Ancak düşünümsel bir tavırla sosyoloji, kendi pratiğini gerçekliğin bir parçası olarak kavrayabilir. Düşünümsel sosyoloji, bu epistemolojik ilkenin sürekli yinelenmesi aracılığıyla "sosyolojik bir habitusun" inşasını içerir. Bu nedenle Bourdieu, okuyucularına sık sık kitaplarını teori kitapları olarak değil de "*egzersiz*" kitapları ola-

(*) Bu yazının ilk versiyonu için bkz. Nedim Karakayalı: "Reading Bourdieu with Adorno: The limits of Critical Sociology and Reflexive Sociology", *Sociology*, c. 38 (2), 2004, s. 351-368.

rak okumaları yönünde telkinde bulunur. Bunun yanı sıra da, "teori"ye kendi içinde değer atfedilmemesi gerektiğini hatırlatır bize durmaksızın.

Bu açılardan, Bourdieu ile aynı eleştirel geleneğe bağlı olmasına rağmen yine de onunla çarpıcı bir karşıtlık sergileyen bir sosyolog varsa, bu kuşkusuz Adorno'dur. Her ne kadar Adorno da özdüşünüme fazlasıyla değer biçse de, onun için düşünümsellik, eleştirel bakış açısının gelişiminde bir ilk aşamadır yalnızca. Eleştirel düşüncenin nihai amacı, toplumsal gerçekliğe ait daha bilimsel bir bakış açısına sahip olmak değil; bu gerçekliğin, belki de tam anlamıyla ancak bir gün bütün "günahlarından" arınmış bir dünyayı aydınlatacak "mesiyanik ışığın" altında gözlenebilecek kirlilik ve bozulmuşluğunu ifşa edebilmektir (Adorno, 1974: 247). Epistemolojik ilkeler, böylesi bir amacın gerçekleştirilmesine hizmet etmekte yetersizdirler; bu bizatihi teorinin görevidir. Teori, hiçbir zaman sadece bir araç değildir. İçinde eleştirel düşüncenin bir hayat alanına sahip olabileceği ana formlardan biridir teori – bu, "hasar görmüş bir hayat" olsa bile. Tıpkı Bourdieu'nün "teorik teoriye" burun kıvırması gibi, Adorno da teorinin epistemolojiye boyun eğmesi gerektiği fikrine yüz çevirir.

Elbette, Bourdieu ve Adorno'nun eserleri basit bir ikiliğe dayandırılarak özetlenemeyecek kadar karmaşıktır. Bununla beraber onların düşünümselliğe dair yaklaşımları arasındaki farkın altını çizmenin bir mübalağa olduğunu sanmıyorum. Aslında, burada neredeyse potansiyel bir husumetin var olduğu duygusuna bile kapılmak mümkün. Bourdieu (1990a: 19), Frankurt Okulu'na göndermede bulunurken, "Bu totalleştirici eleştirinin aristokrat tavrı ile karşılaştığımda belirgin bir öfke duydum", diye yazar. Hatta, sosyolojinin kendini Adorno'nun düşüncesine *karşı* olarak tanımlamak zorunda olduğunu öne sürer (Bourdieu, 1991: 247-8). Eğer Adorno bu eleştirilere karşılık verebilecek kadar yaşamış olsaydı, onun cevabı da aynı derecede sert olabilirdi: Çok büyük ihtimalle, Bourdieu'nün, "düşünümsel sosyoloji" maskesi altında yıllanmış bir "bilimcilik"ten –yani, Adorno'ya göre, kendi epistemo-

lojik şemaları ile iştigal etmekten başka derdi olmayan bir düşünce biçiminden– farklı bir şey sunmadığını iddia edecekti.

Her ne kadar düşünümsellik mevzuu modern sosyolojideki bir dizi temel gelişmeyle olan ilişkisini sürdürse de (bkz. Ashmore, 1989; Bonner, 2001; Platt, 1989), Bourdieu ve Adorno'nun bu konudaki farklı yaklaşımlarına şimdiye dek hemen hiç ilgi gösterilmemiştir. Oysa bu fark, sosyal araştırmalarda düşünümselliğin rolüne ilişkin genel bir sorunu irdeleyebilmemiz için verimli bir başlangıç noktası oluşturabilir. Bu genel sorun, Bourdieu'nün "skolastik evrenlerin *temel belirsizliği*" diye adlandırdığı durumla yakından ilintili: Sosyal bilimciler, sosyal hayata mesafeleri yüzünden, bu hayatı farklı bir açıdan görebilirler; fakat tam da bu nedenle dünyanın pratik muhtevasıyla olan bağlarını kaybetme riskini de taşırlar. Başka türden sosyal pratiklerle karşılaştırıldığında, akademik pratik, sosyal dünyayla "hem özgürleştirici bir kopuş ve bağlantısızlık, hem de kötürümleştirici bir ayrılık" içerir (Bourdieu, 2000: 15).

Bourdieu ve Adorno'nun yaklaşımları arasındaki fark, belki de en açık biçimde bu, "özgürlük" ile "pratik hayattan uzak düşüş" arasındaki ince çizgide aldıkları konumlarda belirir. Bourdieu'nün derdi, sosyal bilimcilere, bu, bir noktaya kadar özgürleştirici olan kopuşun sınırlarını hatırlatmaktır. Düşünümsellik tam da bunun aracıdır. Buna karşılık, her ne kadar sosyal bilimcilerin pratik hayata olan uzaklıklarının neden olabileceği yanılsamaları eleştirse de, Adorno böylesi bir uzaklık ve kopuşun özgür kılıcı gücünü onaylama konusunda Bourdieu'den daha tereddütsüzdür: "Önünde sonunda gerçekliğin olumsuzlanmasıyla bu gerçeklikten yaka paça kurtarılıp alınan umut, hakikatin görünür hale geldiği tek biçimdir" (Adorno, 1974: 98). Ne denli teorik olursa olsun, bu olumsuzlama, farklı bir toplumun hayal edilebileceği zeminin ta kendisini oluşturur: Eğer düşünümsel sosyolojinin ana hedefi, *skolastik bakış açısının dışında kalanı, hatta onun tarafından bastırılmış olanı* tekrar görünür kılmaksa; "eleştirel teori"nin temel gayesi *sosyal gerçekliğin içinde bastırılmış ve görünmez olanı* açığa vurmaktır.

Bu yazıdaki amacım, Bourdieu ve Adorno tarafından farklı oranlarda vurgulanan bu iki eğilimi sentezlemek değil, daha çok onların karşılıklı etkileşimlerinin ve sınırlılıklarının altını çizmek. Daha açık söylemek gerekirse, şu iki noktayı tartışacağım: Bir yandan, Adorno'nun "bilimselciliğe" yöneltitiği eleştiri, bize düşünümsel sosyolojinin eleştirel bir sosyal bilim projesi bağlamında ne gibi sınırlılıkları olduğunu gösterebilir; diğer taraftansa, Bourdieu'nün "skolastisizm" veya "entelektüalizm" adını verdiği pratiklere yöneltitiği tenkitler bizi Adorno'nun yürüttüğü "teorik eleştiri"nin muhtemel risk ve açmazları konusunda daha dikkatli düşünmeye sevk edebilir.

Bourdieu ve düşünümsel teori

Bourdieu'nün epistemolojik konulara dair ilk çalışması *The Craft of Sociology*'dir (Bourdieu, vd. 1991; Fransa'da ilk kez 1968'de yayınlanmıştır). Bourdieu'nün (1991) sonradan "fazla teorik" ve "birazcık gülünç" olarak nitelendirdiği bu kitaptaki iddialar, onun sonraki çalışmalarında bir hayli değişime uğrar. Bununla birlikte, *The Craft of Sociology* Bourdieu sosyolojisinin epistemolojik temellerine dair en sistematik tartışmaları ihtiva eder.

Bourdieu ve meslektaşları, bu çalışmaya "sosyal evrenle içli dışlı oluşu, bir sosyoloğun önündeki en devasa epistemolojik engeldir" iddiasıyla başlarlar (Bourdieu, vd. 1991: 13). Sosyal dünyaya "aşina" olmak demek, bu dünyanın "kendiliğinden bilgisi"ne sahip olmak demektir – tıpkı gündelik hayata dair, farkında olmadan içselleştirdiğimiz bilgilere "sahip oluşumuz" gibi. Bourdieu bu çalışmasında "kendiliğinden bilgi"nin bilimsel bilginin tam karşıtı olduğunu ileri sürer. Bu kutuplaştırma kısmen 1960'lı yılların Fransa'sında birçok önemli düşünürü etkilemiş Fransız filozof Gaston Bachelard'ın (1968) teorilerine dayanmaktadır. Bourdieu'nün Bachelard'ın çalışmalarında en etkileyici bulduğu düşünce, bilimin bir dizi "epistemolojik kopuş" ile başladığı ve ilerlediği tezidir. Epistemolojik kopuş, en temelde bilindik kavramlardan bir kopuştur. Bilim, her şeyden önce, eşyaya bakmanın *yeni* bir yoludur. Böylesi bir kopuşu ger-

çekleştirebilmek, yani bilim olabilmek için, sosyoloji sosyal hayatın öğeleri arasında, aşinalığımızdan dolayı bize abes derecede açık görünen ilişkileri kırıp parçalamalı ve bu öğeler arasında yeni bir ilişkiler silsilesini açığa çıkarabilmelidir (Bourdieu vd. 1991: 14). Bunu başarmak için sosyoloji çeşitli "nesnelleştirme tekniklerine" başvurmak durumundadır. Bourdieu'nün bu terimle kastettiği, sosyologların sıkça kullandığı, "gelir düzeyi", "meslek tipi", "eğitim seviyesi" gibisinden soyut ve nesnel kategorilerin oluşturulmasıdır. Bu kategorilerin en büyük marifeti sosyal hayatla aşinalığımızdan dolayı "sezgimize sunulan somut bütünlükler"i parçalamalarında yatar (Bourdieu vd. 1991: 14). "Şu grup" veya "bu adam" diye bir somut bütün olarak kavradığımız varlıkları artık bir dizi soyut kriterin bileşimi olan, çok boyutlu bir ilişkiler düzlemine yayılıp parçalanabilecek oluşumlar olarak görmemiz mümkün olur.

Bununla birlikte, Bourdieu, *The Craft*'ta bile sosyal ilişkilerin nesnelleştirilmesinin bir epistemolojik kopuş için hiçbir zaman tek başına yeterli olmadığına dikkat çeker. Gündelik hayatta kullanılan kavramlar direngendir. Sosyologların kategorilerini kurmalarını mümkün kılan nesnelleştirme süreci kolaylıkla bu gündelik kavramların tuzağına düşebilir: "Çoğu metaforik şema, hem sıradan hem de akademik söylemler tarafından ortaklaşa kullanılır; işin aslına bakacak olursak, bu tür şemalar sözde-açıklayıcı güçlerini bu ikili hayattan alırlar" (Bourdieu vd., 1991: 23). Bu şemalar, sosyologların kullandıkları teorik perspektiflerin altında yatan gizli varsayımlar gibi işlerler. İşte, Bourdieu'nün "her sosyoloğun kendi sosyolojik pratiğinin sosyal koşullarını irdelemek amacıyla yürüttüğü sosyoloji" (Bourdieu vd., 1991: 72) olarak tanımladığı "sosyolojinin sosyolojisi"ne daveti tam bu noktada devreye girer. "Bütün bilimsel pratiklerin, teorik varsayımlar içerdiği" gözleminden yola çıkarak şunu öne sürer: "Gerçek bir epistemolojik kopuş ancak sosyal araştırmacıların inşa ettikleri teorilerin altında yatan (saklı) varsayımların bilincine varmalarıyla mümkün olabilir" (Bourdieu vd., 1991: 39).

Bu ilk aşamada Bourdieu, "sosyolojinin sosyolojisi"ni "epistemolojik kopuş" yönünde kaçınılmaz bir adım olarak kabul et-

mektedir. Bu ilişkilendirme, onun sonraki çalışmalarında önemli dönüşümlere uğrayacaktır. Zaten halihazırda *The Craft*, "sosyolojinin sosyolojisi"nin temel vazifesinin ne olduğu konusunda bir muğlaklık içerir. Kimi zaman bu temel vazifenin sosyolojik düşünceyi kendiliğinden bilginin kategorilerinden arındırmak olduğu izlenimine kapılırız. Kimi zamansa, Bourdieu'nün asıl derdinin sosyal bilimcileri araştırma nesnelerine kendi teorik şemalarını empoze etmemeleri konusunda uyarmak olduğu düşüncesi ağır basar (Bourdieu'nün kitapta bu konuda verdiği örneklerden biri çocuklarla ilgili yaptığı çalışmalarında "yetişkin" kategorilerini kullanan bir çocuk psikoloğunun durumudur).

Sonraki çalışmalarındaysa Bourdieu, bu iki farklı sorunu çok daha açık ve seçik bir şekilde ayırt etmeye başlar ve "düşünümsel sosyoloji"yi hemen tümüyle yukarıda sözü edilen ikinci sorun ile ilişkilendirir. Aynı zamanda, Bourdieu'nün zamanla "nesnelleştirici (objectivist) kopuş" diye yeni bir ad vereceği "epistemolojik kopuş", düşünümsel sosyolojinin nihai amacı olmaktan çıkar.

The Craft'ın ilk baskısından 18 yıl sonra verdiği bir konferansta Bourdieu şöyle der:

> Ön yargılardan, ideolojilerden ve kendiliğinden sosyolojiden vs. nesnelleştirici bir kopuş bilimsel bir teşebbüs(ün) (var olabilmesi) için geçilmesi kaçınılmaz bir evredir... fakat, nesnel bir gerçekliğin kurulabilmesi için tablonun dışında bırakılanları tekrar işin içine katabilmek için, nesnelleştiricilikle, birincisinden daha da zorlu bir ikinci kopuşu gerçekleştirmek şarttır. (Bourdieu, 1990a: 129-30)

Sonraki çalışmalarında Bourdieu, sıklıkla bu "ikinci kopuş"un önemi üzerinde durur: "En etkili düşünüm, nesnelleştiren öznenin kendisinin nesnelleştirilmesini içeren düşünümdür" (Bourdieu, 2000: 10; ayrıca bkz. 1977; 1990a; 1991). *The Craft*'ta temel mücadele, sosyal dünyayla aşinalığını sürdüren "kendiliğinden sosyoloji" ile bu aşina dünya ile sürekli olarak bağlarını koparmaya çalıştığı varsayılan "bilimsel sosyoloji" arasında geçmektedir. Şimdiyse bu mücadele çok başka bir

alana kaymıştır: Yeni çalışmalarında Bourdieu, sosyal bilimcileri araştırma nesnelerinin pratik içeriği konusunda körleştiren, kimi zaman "toplumsaldan kopuş" adını vereceği, "epistemolojik kopuşa" savaş açar (Bourdieu, 2000: 189). Eski dost, neredeyse düşman olmuştur artık.

Yine de, bütün bu önemli değişikliklere rağmen Bourdieu'nün kendisini *The Craft*'tan köklü bir biçimde uzaklaştırdığını söylemek doğru olmaz. Zira, eğer onun nesnelleştiricilikten kopuşu, "öznelci" ve "görececi" bir duruş benimsemesine neden olmamışsa, bunun nedeni onun hiçbir zaman *The Craft*'ın en temel amacından vazgeçmemiş olmasından kaynaklanır: Bilimsel bir sosyolojinin temelini oluşturacak "daha yetkin bir epistemoloji" arayışı. Bourdieu'nün epistemolojiye atfettiği bu birincil önem, en son eserlerinde bile bozulmadan kalır; bu çalışmalarda bile "epistemolojik sorgulama"nın, "düşündüğümüz şeylerin bizatihi biçim ve içeriğinin" eleştirel analizi için asli bir nitelik taşıdığını iddia etmeyi sürdürecektir (Bourdieu, 2000: 49).

Kanımca Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisine nevi şahsına münhasır bir özellik veren öğe işte tam da bu "ikili oyundur": Nesnelleştiricilikten uzaklaş, ama bilim ve epistemolojiden vazgeçme. Wacquant'nın (1992: 36-47) gözlediği gibi, Bourdieu'nün yaklaşımı düşünümselliğin günümüz sosyolojisindeki diğer uygulamalarını içeren "fenomenolojik" ve "postmodern" yaklaşımlardan farklıdır. Bourdieu, fenomenolojiden, düşünümselliği doğrudan özne ile ilişkilendirmeyerek, postmodernizmden ise düşünümselliği sosyal bilimlerin temeline saldırmak için kullanmadığından dolayı ayrılır. Daha genel olarak, Bourdieu'nün çalışması, birçok yazar tarafından sosyal bilimlerdeki nesnelcilik-öznelcilik, pozitivizm-görececilik vs. gibi standart bilişsel modellere ve çatışkılara anlamlı bir alternatif olarak görülmektedir (Heilbron, 1999; Meisenhelder, 1997; Pels, 2000). Ancak, iş Bourdieu'yü bu tür modeller ve çatışkıların açtığı sorunların fazlasıyla farkında olan Adorno ile karşılaştırmaya gelince, karşımıza bir dizi yeni sorun çıkıverecektir.

Adorno, eleştirel teori ve düşünümsellik

Bourdieu gibi Adorno da hem fenomenolojinin sosyolojik uygulamalarını hem de pozitivizmi şiddetle eleştirmektedir (Adorno, 2000; Adorno vd., 1976; Rose, 1978). Aslında sosyolojik bilginin yapısı hakkında Bourdieu ile neredeyse hemfikirdir de: "Yöntemleri gereği [sosyolojinin] karşısına nihai şeylermiş gibi çıkan [toplumsal] veri ve olguların kendileri nihai olmaktan çok koşullanmışlardır [belirli koşulların ürünüdürler]" (Adorno vd., 1976: 84-85).

Dahası Adorno, araştırmalarının nesnesi olan toplumun, potansiyel olarak bir özne oluşu ve bundan dolayı da diğer bilim dallarının nesnelerinden farklı olması sebebiyle, sosyologların özellikle özdüşünümsel bir yöntem izlemeleri gerektiğini vurgular. Sosyoloji, "hem kendisi hem de bilgi nesnesiyle olan ilişkisi üzerine düşünmeyi içeren bir tavrı varlığının bir parçası yapmak" zorundadır; eğer diğer bilim dallarının böylesi bir düşünümsellik içermeyen, "kendine yeterli" yaklaşımlarını taklit etmeye kalkarsa, alanına özgün algı ve deneyimleri kısıtlı kalacak ve deforme olacaktır (Adorno, 2000: 128). Böylesi bir düşünümsel yaklaşım, tıpkı sosyolojik kategorilerin tarihselliğinin farkına varıldığında oluşana benzer bir etki yaratır: Eleştirel sosyologların, bir sosyal olguyu "doğal ve dolayısıyla ilkede değişmez bir şey" olarak tahlil etme hatasından uzak durmalarını sağlar (Adorno, 2000: 149).

Bununla birlikte, Adorno'ya göre düşünümsellik, bilim-öncesi sosyolojiden bilimsel sosyolojiye geçişi mümkün kılmaya yarayacak temel bir epistemolojik ilke değildir. Çünkü Adorno "bilim-öncesi" ve "bilimsel" arasında kesin bir ayrım yapılabileceği fikrine şiddetle karşı çıkar: "[B]ilim-öncesi (veya bilimdışı) mesele ve kavramlar bilimsel sosyolojik araştırma süreçlerine dahil edilmezlerse, bilimsel mesele ve kavramlar da tamamıyla içi boş kalacaklardır" (Adorno, 2000: 125–6). Hatta Adorno, bazen düşünümsel bir tavrın yokluğunun ve belirli bir miktar "saflığın" yaratıcılığı mümkün kılan bir güç kaynağı olabileceğini iddia eder. Bir düşüncenin yazarı onu daha iyi anladı-

ğı için bu düşünce ille de daha "doğru" bir düşünce haline gelmez. Adorno, Kafka ve Weber üzerine yazdığı denemelerde, bu iki yazarın eserlerindeki en değerli fikirlerden bazılarının tam da "yaratıcılarının" pek de açık seçik algılayamadıkları fikirler olduğunu ileri sürecektir (Adorno, 1981b; 2000: 121).

Adorno'nun düşünümsellikle ilişkisini oldukça dikkatlice irdeleyen düşünürlerden biri Gillian Rose'dur (1978). Şunu saptayarak başlar tartışmasına Rose: Adorno'ya göre düşünümsel sosyolojinin en ayırt edici özelliklerinden biri "kendi etkinliğinin temellerine ilişkin epistemolojik bir kaygı" taşımasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Adorno, pozitivist ve düşünümsel sosyolojiler arasında çok ciddi bir fark görmez. Düşünümsel sosyoloji, "pozitivizmin üstü kapalı olarak yaptığı şeyi biraz daha açıklıkla tekrarlar; yani doğruluk ya da gerçekliği, bilincin çözümlenmesine dayandırır" (Rose, 1978: 143). Aslında pozitivist sosyoloji, sosyolojik araştırmaların içerebileceği yanılsama ve bozuklukları giderme konusuna düşünümsel sosyolojiden daha az kafa yormaz; yalnızca bunun "sosyolojinin sosyolojisi" gibisinden bir yaklaşımla değil de, yöntemsel araçların mükemmelleştirilmesiyle gerçekleştirilebileceğine inanır. Adorno, birçok yazısında, bu sürekli olarak kendi araç ve şemaları üzerine kafa yoran epistemolojik çabaya "bilimcilik" (veya "bilimselcilik") adım takar (Adorno, 2000: 19-26 ve 127-8; Adorno vd., 1976). Nasıl pozitivist sosyoloji içten içe düşünümselse, düşünümsel sosyoloji de örtük bir "bilimcilik" türüdür.

Ancak, burada altını çizmeliyiz ki, Gillian Rose'un değişik metinlere dağılmış fikirleri biraraya getirerek yeniden inşa ettiği Adorno'nun düşünümsel sosyoloji eleştirisi, çoğunlukla onun fenomenolojiye yönelttiği eleştirilere dayanır. Bu eleştiriyi, Bourdieu'nün çalışmasını da içine alacak denli genişletebilmemiz için, Bourdieu'nün düşünümselliği kullanımındaki, yukarıda da kısaca değindiğimiz, özgün tarafları göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Bu bağlamda, Adorno ve Bourdieu arasındaki temel farkları anlamanın belki de en iyi yolu, onların pozitivizme yönelttikleri eleştirileri mukayese etmektir.

Tıpkı Bourdieu gibi, Adorno da pozitivist sosyolojinin toplumu salt bir nesne olarak kavrayışından hoşnut değildir (Adorno, 1969/70; Adorno, 2000: 136-144; Adorno vd., 1976). Buna rağmen, yine de Adorno, "toplumu" bir "nesne" gibi ele aldıklarında, pozitivist sosyologların basitçe hatalı olduklarını söyleyemeyeceğimizi iddia eder. Çünkü aslında bu yaklaşım önemli bir doğruluk payı içerir. Adorno içinde yaşadığımız çağdaş toplumların "şeyleşmiş" bir yapıları olduğuna inanır: Saydamlığını yitirmiş, bu nedenle de aktif "öznel" potansiyelleri görünmez hale gelmiş toplumlardır bunlar – bir nesne olarak algılanmaları bu nedenle çok yadırganacak bir durum değildir. Pozitivistlerin farkına varamadıkları şey toplum kavrayışlarının tarihsel temelidir (Adorno vd., 1976: 75-76). Rose, Adorno'nun, pozitivist sosyoloji ve sosyal gerçeklik arasındaki ilişki üzerine görüşlerini, Adorno'nun kendisinin de sık kullandığı bir retorik tekniği olan chiasmus'a başvurarak özetler: "Bilim, toplumu statik ve değişmez olarak yanlış betimler; toplum, bilimin betimlediği statik ve değişmez özellikleri üretir" (Rose, 1978,13). Bu cümlenin birbirinden ayrılamaz iki farklı eleştiriyi birarada içerdiğine dikkat edilmelidir. Pozitivist sosyolojinin toplumu yanlış tasvir ettiğine dair eleştiri, bu yanlış tasvirin kökeni olan sosyal ilişkilerin eleştirisinden ayrılamaz (Adorno, 1969/70; Adorno vd., 1976: 108). Bunun anlamı çok açıktır: Sosyal ilişkilere dair bir eleştiri yürütmeksizin sosyal bilimlerin eleştirisini yapmamız mümkün olamaz. Daha da önemlisi, "sosyolojik bilgiye dair teoriler", "toplum teorilerinden" ayrılamaz.

Bu noktada Bourdieu'nün yaklaşımının, Adorno'nun iddialarıyla tam bir tezat oluşturduğu açıktır. Bourdieu, yalnız "teori" (yani "topluma dair teoriler") ve "epistemoloji" (yani, "sosyolojik bilgiye dair teoriler") arasında keskin bir ayrıma gitmekle kalmaz; aynı zamanda da birinciyi ikinciye tâbi kılar. Ona göre, bir sosyoloğun tercihi, "sosyal formasyonların genel ve evrensel teorisinin [oluşturulması] yönünde savunulamaz bir talep ile sosyolojik bilginin teorisinin [inşası] yönünde kaçınılmaz bir talep" arasında yatmaktadır (Bourdieu vd., 1991: 30).

Aynı zamanda, "yanlış kanının, onu mümkün ve bazen kaçınılmaz kılan sosyal koşullardan ayrılamaz olduğu"nu belirten bir sosyoloğun, böylesi keskin bir ayrım yapması oldukça kafa karıştırıcıdır elbette (Bourdieu, vd., 1991: 69). Aslında, gündelik hayatın içinde tekrarlanıp duran ve "kendiliğinden sosyoloji" tarafından safiyane bir tavırla içselleştirilen "fikirlerin", taşıdıkları işlevler nedeniyle bir sistem oluşturduklarını söylediğinde, Bourdieu de "kendiliğinden sosyoloji"nin eleştirisinin genel bir toplum teorisini gerekli kıldığına işaret eder gibidir (Bourdieu, vd., 1991: 93). Bütün bunlara rağmen, Bourdieu'nün "teoriyi" sosyolojinin merkezine koymayı reddedişi, ne basit bir dikkatsizliğin ürünü, ne de yalnızca ilk çalışmalarına özgü bir tavırdır. Bu reddediş son derece inatçı ve bilinçlidir – öyle ki, eğer yazılırsa bir "genel teori" olabileceği kaygısı, Bourdieu'yü *The Craft*'ın ikinci cildini yazmaktan alıkoyar (Bourdieu, 1991: 254).

Bourdieu'nün bir genel toplum teorisi inşa etmeyi reddedişinin altında başka nedenler vardır. Açık ki, Bourdieu böylesi bir teşebbüsün, epistemolojiyi teoriden ayırmanın getirebileceği paradoksal sonuçlardan çok daha tehlikeli birtakım olasılıklar içerdiğini sezmektedir. Adını koymak gerekirse, bu tehlikeli olasılık, böylesi bir genel teorinin ampirik araştırmaları hiçe saymaya ve sosyolojiyi uçsuz bucaksız spekülasyonlarıyla "terörize" etmeye olan yatkınlığıdır.

Bu açıdan bakıldığında Bourdieu'nün tercihi, Adorno'nun, eleştirel görevini yerine getirmek için sosyolojinin mutlaka ampirik olarak verili olanı "olumsuzlaması" gerektiği yönündeki teziyle taban taban zıttır. "Ancak var olandan farklı bir toplumu tahayyül edebilen kişi [mevcut] toplumu bir problem olarak ele alabilir" diye yazar Adorno (1976: 120). Bu nedenle, bir toplumun halihazırda vücut bulmuş halleri kadar, ampirik olarak gözlenmesi mümkün olmayan potansiyel hallerini de sınırları içine alan [toplumsal] "bütünlük" kavramını muhafaza etmekte ısrar eder (Adorno, 1969/70; 1999; Horkheimer ve Adorno, 1997). Jameson'ın da (1990: 38) dikkat çektiği gibi, Adorno'nun "bütünlük" kavramını korumaktaki ısrarının pra-

tikte ima ettiği şey şudur: Adorno'nun sosyolojik teorileştirmesi her zaman sosyolojik kavramların kendilerinin de bir veri olarak ele alındığı, "meta-eleştirel" bir tavır içerecektir. Çünkü sonuçta, bu kavramlar da ancak kendilerini "aşan" bir bütünlüğün parçaları ve ifadeleri olarak değerlendirileceklerdir Adorno tarafından. Ancak, yine Jameson'ın (1990: 38) gözlediği gibi Adorno'nun meta-eleştirisi pek de Bourdieu'nün önerdiği "sosyolojinin sosyolojisi"ne benzemez. Sorun daha çok şudur: "Düşünsel açıdan en kuvvetli anlarında bile sosyolojik kavramlar kusurlu ve pürüzlüdürler" (Jameson, 1990: 38). Yani en canlı düşünümsel yaklaşımlar bile bu kavramları kusurlarından arındıramaz. Çünkü bu kusurların kaynağı yalnızca sosyologların pratiği değil, sosyolojinin hem nesnesi hem de varoluş koşulu olan çağdaş toplumların içerdiği çelişkilerdir.

Adorno ve Bourdieu arasındaki fark, onların, belki de sosyolojinin en büyük "kusuru" kabul edebileceğimiz, bu disipline son derece özgü olan karşıt teorik akımlar veya "çatışkılar" konusuna yaklaşımlarında daha da belirgin hale gelir. Bourdieu bu çatışkılardan biri olan "nesnelci" ve "öznelci" sosyoloji akımları arasındaki kutuplaşmayı tartışırken çalışmalarını güdümleyen en değişmez ve en önemli amacın bu çatışkıyı aşmak olduğunu yazacaktır. Gerçi böyle bir çabaya toplumsal koşulları dikkate almaksızın kalkışmanın "epistemolojik vaazların faziletlerine safiyane bir inançla bağlanmaya" (Bourdieu vd., 1991: 69) benzeyeceğini belirtse de, düşünümsel sosyolojinin bu tür "suni" kutuplaşmaları aşmaya muktedir olduğuna dair inancını sürdürür (Bourdieu, 1990a: 125). Adorno içinse, bu tür çatışkılar "suni" değil tarihseldirler. İdealizmin ve Aydınlanma düşüncesinin iç çelişkileri gibi, sosyolojinin çatışkıları da toplumsal yapılardaki reel çelişkilerden kaynaklanır (Adorno, 1990; Horkheimer ve Adorno, 1997; Adorno, 1969/70). Dolayısıyla, örneğin, popüler ve elit kültür arasındaki ayrımı düşünümsel bir stratejiyle aşmayı isteyen Bourdieu'nün aksine, Horkheimer ve Adorno (1997: 135) bu ayrımın "gerçeğin ta kendisi" olduğunu, yani bu ayrımın çağdaş toplumun "gerçeğinden" başka bir şey olmadığını söyleyeceklerdir. Nasıl Bour-

dieu için ampirik araştırmayı dikkate almayan teorik eleştiri, kendi teorik varsayımlarının ayrımında olmayan "kör" bir ampirisizm kadar kabul edilemez bir şeyse; Adorno için de, sosyolojik bilginin kusurlarının "epistemolojik hamaratlıkla" giderilebileceğini öne sürmekle, eleştirel becerilerini büyük oranda yitirmiş bir "bilimselci" sosyoloji projesi önermek arasında pek bir fark yoktur.

Biz yine de, "Bourdieu çatışkıların üstesinden gelinebileceğini düşünür, Adorno ise düşünmez" gibisinden aceleyle ulaşılmış bir sonuçtan kaçınmalıyız. Örneğin, Adorno "çatışkıların, yapay olmamakla beraber, ne evrensel ne de kaçınılmaz olduklarını" belirtir. Evet, Adorno'nun negatif diyalektik adıyla sunduğu eleştirel felsefi yaklaşımın ödevi birtakım çelişkileri "aşmak" değildir. Ama kabullenmek de değildir. Negatif diyalektiğin görevi ifşa etmek, heyecanlandırmak ve sonuçta bir umut aşılayabilmektir (Adorno, 1974; 1999). Benzer biçimde Bourdieu de sosyolojinin noksanlıklarının tek hamlede düzeltebileceğini düşünmez. Halihazırda *The Craft*'ta, kendiliğinden ve bilimsel sosyoloji arasındaki mücadelenin sürekli bir mücadele olduğunu dile getirmektedir. Sonraki çalışmalarında düşünümsellikten "sürekli bir çaba" olarak söz eder. Pels'in (2000) de gözlemlediği gibi, düşünümselliğin bir türlü "tamamlanamaz" bir doğası olduğunu teslim etmek, düşünümsel sosyolojinin bir "amaç"tan çok bir "pratik" olarak tanımlanmasını getirecektir.

Kısaca şöyle özetleyebiliriz: Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisinde, Adorno'nun eserlerine kıyasla "pratiğe" daha çok, ama "tahayyüle" daha az yer vardır. Bu durumda iki soru çıkacaktır karşımıza. Bourdieu'nün pratiğinin ve Adorno'nun tahayyülünün sınırları nelerdir?

Teorik eleştiri ve düşünümsel sosyolojinin sınırları

Bourdieu'nün düşünümsel sosyoloji üzerine yazıları pratik önerilerle doludur (Bourdieu vd., 1991: 74-7). Daha da önemlisi, Bourdieu durmadan sosyal hayatın pratik muhtevasının dikkate alınması gerekliliğini vurgular. Bu pratiğe yönelişin,

Bourdieu'nün kendi çalışmalarındaki bilimselci eğilimlere karşı verdiği mücadelenin bir sonucu olduğu bile söylenebilir. Zaman içinde Bourdieu'nün pratiğe verdiği önemin gittikçe arttığı açıktır. *The Craft*'ta Bourdieu, Alexandre Koyre'ın "dolaysız tecrübeler, klasik bilimlerin doğmasında, bir engel teşkil etmekten başka hiçbir rol oynamamıştır" tezini olumlamaktadır (s. 37). Yirmi yıl sonra ise Althussercileri, hayatlarında "ne bir işçi, ne bir köylü, ne de başka bir şey" tanımaksızın dev boyutlu bir toplum teorisi ortaya attıkları gerekçesiyle sert bir dille kınayacaktır.

Ancak paradoksal bir biçimde, Bourdieu ne denli skolastik düşünceye karşı pratiğin önemini vurgular ve düşünümselliğin kendisini sürekli bir pratik olarak sunarsa, düşünümsel sosyoloji o denli skolastik alanının içine takılıp kalmaya başlayacaktır. Çünkü dikkatle bakılacak olursa, sonuçta Bourdieu'nün "pratik" önerilerinin hemen hepsi özlerinde metodolojik ve epistemolojik önerilerden ibarettirler. Bourdieu okuyucularını sık sık bir egzersiz kitabı gibi okunması gereken kitaplarını teorik risaleler olarak ele almakla suçlar (Bourdieu, 1993: 271). Yalnızca eserlerinin soyut bir biçimde kavranmasından yakınmamaktadır burada Bourdieu. Okuyucularından asıl "pratiğe geçirmelerini" istediği şey, zaman içinde tekrar edile edile bir "habitus"a dönüşmesini umduğu bir yöntemdir (Bourdieu, 1993; Brubaker, 1993).

Tüm bunlar, düşünümsel sosyolojinin her şeyden önce sosyoloğun pratiği ile ilgili olduğunu göstermektir. Düşünümsel sosyolojinin gücü büyük oranda "sosyoloğun genel geçerli bir zanaata kavuşması için gerekli olan bir yatkınlıklar sisteminin oluşturulması" projesine harcanmak durumundadır (Bourdieu, 1993: 271). Bu anlamda, Bourdieu'nün "sosyolojik benlik, kolektif bir benlik olarak düşünüldüğü zaman bile, "sosyolojinin sosyolojisi" aracılığıyla sürekli olarak yeniden inşa edilmelidir" önerisi, Gillian Rose'un (1978: 148) "sosyolojik düşünümselliğin paradoksu" adını verdiği şeye çok benzemektedir. Rose'a göre sosyolojide düşünümsel bir yaklaşım oluşturmak demek mantıksal açıdan benliğe ve bilince yapılan göndermenin topluma yapılan göndermeden önce geldiğini varsaymayı getirecektir; bilinç, üze-

rinde düşündüğü nesnelerden daha önemli hale gelir. Sonuçta, toplum ve tarih, benliğin kendini oluşturmak için giriştiği sonsuz "kendine geri dönüş" uğraşı esnasında gözden kaybolurlar. Daha yetkin bir sosyoloji oluşturma çabası uğruna, tam da sosyolojinin konusu olması gereken nesneler yitirilir.

Her ne kadar Bourdieu'yü "toplumu" gözden kaçırmakla suçlamak kulağa saçma gelse de, Rose'un yorumları tamamen yersiz değildir. Doğru, "sosyolojik düşünümselliğin paradoksu" Bourdieu'nün eseri bağlamında çok karmaşık bir şekle bürünür. Ama her ne kadar "toplumsal" olanı vurgulasa da, Bourdieu sosyolojisinin, bu tür bir paradoksa bağışıklık geliştirdiğini söyleyemeyiz. Bunu anlamak için Bourdieu'nün sosyolojik teoriyle toplumsal koşullar arasında kurduğu bağlantılara yakından göz atmamız gerekiyor.

Özellikle son dönem eserlerinde, Bourdieu düşünümselliğin en önemli görevlerinden birinin skolastik düşünceyi "toplumsal olanla yüzyüze geleceği noktaya" dek iteklemek olduğunu belirtir (Bourdieu, 2000: 50). Ancak böylesi bir karşılaşma, skolastik düşüncenin kendi varoluş koşullarını unutma eğilimine panzehir olabilir. Bu tür yüzleşmenin bir örneği olarak, Bourdieu (1991) kendi eserlerinin rotasında oluşan değişmeleri, bu eserlerin yazıldığı tarihsel bağlama göndermede bulunarak açıklamaya çalışır: Toplumun pratik içeriğine yönelişi, o sıralarda yıldızı hızla parlamakta olan ve aşırı "teorik" bulduğu yapısalcılığa bir tepkidir. Ancak Bourdieu'nün giderek güç kazanan "toplumsal"ın altını çizme çabasının, ilk dönem eserlerindeki bir sıkıntıdan kaynaklandığı da söylenebilir. Bu sıkıntı Bourdieu'nün ilk çalışmalarında olumladığı "bilimsel sosyoloji" ile sürekli eleştirdiği skolastik (veya "estetik") bakış açısı arasındaki neredeyse mahcup edici benzerlikle ilgilidir. Oldukça iyi bilindiği gibi, *Distinction*'da Bourdieu, Kant'tan beri evrensel bir bakış açısı olarak sunulan "saf estetik bakışın" aslında belirli bir sınıfın bakış açısı olduğunu öne sürer. Bu bakış, "gereksinime aktif bir mesafe alma eğilimini körükleyen rahat bir hayatın ürünüdür" (Bourdieu, 1984: 5). Bu mesafe sayesinde üst sınıfın mensupları, kültürel ürünün "ilk katmanından",

yani yüzeysel ve doğrudan kullanıma yönelik algıların ağır bastığı düzeyden, "ikincil anlamlar katmanına", yani biçim ve ilişkilerin irdelendiği bir düzeye ilerleyebilirler. Bu "pratik" algıdan "teorik" algıya geçiş, aynı zamanda skolastik bakış açısının da temel bir özelliğidir.

Burada göze batan şey, estetik/skolastik bakışın kendini doğrudan verilmiş olandan uzaklaştırırken aldığı tavırla, Bourdieu'nün *The Craft*'ta kendini gündelik hayatın aşina kategorilerinden koparArak oluşturan "bilimsel sosyolojinin" tavrı arasındaki çarpıcı koşutluktur (Geldof, 1997; Österberg, 1988: 180). Son çalışmalarının çoğunda, Bourdieu böylesi bir benzerliğin olduğunu açık açık kabul eder. Eserlerinde dozu gittikçe yükselen, skolastik düşüncenin sosyal koşulları hakkındaki vurgu, Bourdieu'nün söz konusu benzerliği sanki sahibine çevrilmiş bir silah gibi kullanma yönünde yaptığı bir girişim olarak görülebilir: Düşünümsel sosyoloji, "nesnelleştiren özneyi nesnelleştirerek", estetik/skolastik bakışın kendi üzerine dönmesini sağlar. Bourdieu düşünümsel bakışın bizatihi kendisinin skolastik bir bakış olduğunu kabul eder. Fakat bu bakış aynı zamanda "skolastik eğilimlerle savaşmak için [eldeki] tek araç"tır (Bourdieu, 2000: 52): Skolastik düşünceyi sosyal olanla yüzleşmeye zorlayarak, hem skolastisizmin yanılgılarından kendini sakınır hem de bu yanılgılarla savaşır.

Buraya kadar her şey yolunda görünüyor. Ama "düşünümselliğin paradoksu" hakkında Rose'un yorumlarını hatırlayacak olursak, şunu sormamız gerekiyor: Peki ya "toplumsal"dan ne haber? Kabaca söylemek gerekirse, kendini skolastik yanılgılardan kurtaran bir sosyolojinin "toplumsala" ne faydası var? Mesela sosyolojiyi skolastisizmden bağımsız kılmakla, toplumsal dünyaya da özgürlük getirebilir miyiz? Sosyolojiyi "kurtarmak", Bourdieu'nün çok keskin biçimde farkında olduğu toplumsal dünyadaki acılara bir son verebilecek midir? Doğru, düşünümsel sosyoloji, skolastik söylemler tarafından gerçekleştirilen, en açık örneği gündelik hayattaki kalıplaşmış ve "sığ" düşünme biçimlerinin aşağılanmasında gözlemlenebilecek, "simgesel şiddet"le mücadele edebilir. Ancak bu direnişin ötesinde,

düşünümsel sosyolojinin pratik gerçekliğe etkisi çok kısıtlıdır, özellikle de var olan koşulların ötesine gitmek söz konusu olduğunda (Bourdieu, 2000: 7).

Tüm bunlar düşünümsel sosyolojinin "muhafazakâr" olduğu anlamına gelmese de bir vizyondan yoksun olduğu anlamına gelir. Bu nokta, en iyi şekilde, Bourdieu'nün "simgesel güç" ve sosyal değişme tartışmalarının ışığında açıklanabilir. "Dünyayı değiştirmek için", der Bourdieu, "dünyanın yaratılma biçimlerini, yani, dünyaya dair tasarımları ve [bu dünyayı oluşturan] grupların üretilmesini ve sürekliliğini mümkün kılan pratikleri değiştirmek gerekir" (Bourdieu, 1990a: 137). Bourdieu'nün simgesel güç adını verdiği şey, dünyayı belirli tasarımlar ışığında şekillendirebilme gücünden başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal dünyaya dair farklı tasarımlardan oluşan toplum teorileri, simgesel güç için verilen mücadelelerin sürüp gittiği bir savaş alanı olarak belirir karşımızda. Peki, bu mücadele nasıl işler? Bu soruyu cevaplamaya çalışırken Bourdieu teorinin hem halihazırda verili olan gerçekliğin boyunduruğunda olduğunu, ama hem de bu verili gerçekliği aşabilme kapasitesinin bulunduğunu söyleyecektir. Bir yandan, herhangi bir teorinin "simgesel yetkinliği, öne sürdüğü tasarımın verili gerçeklikle ne denli örtüştüğüne bağlıdır"; öte yandansa bu gerçeklik ancak bir tasarım aracılığıyla "seçilip, işaret edilebildiğinde var olmaya başlar" (Bourdieu, 1990a: 138). Verili gerçekliğe çok uzak düşen, "uçuk" tasarımların pek de dikkate alınmayacağı açıktır; ama bir teorinin, verili gerçekliğin içermediği "yeni" gerçekliklere işaret etme, onları gün ışığına çıkarma ve dolayısıyla onlara bir "gerçeklik kazandırma" yetisine sahip olduğunu da unutmamak gerekir.

Bourdieu teorinin verili gerçekliğin ötesine gidebilme potansiyeline sahip olduğunu görmektedir kuşkusuz. Ama yine de kendisi böyle bir teori oluşturmaya yanaşmaz. Burada sorun şudur: Düşünümsel sosyoloji simgesel mücadelelerin toplumsal gerçekliği şekillendirdiğini gözler önüne serebilir belki, ama kendisi bu mücadeleye katılmaz ya da en fazla "bilim

adına" katılır. Robbins'in (1991) de gözlemlediği gibi, eğer Bourdieu'nün son eserlerinde bilimselcilikten kopma çabası sürüncemelerle doluysa, bunun nedeni Bourdieu'nün kurduğu sosyolojinin simgesel gücünü tam da "bilimsellikten" alıyor olmasıdır.

Bütün bunlar, Bourdieu'nün tüm hayatı boyunca düşünümsel sosyolojiyi, toplumsal adaletsizliğe karşı verdiği mücadeleye eklemleyebilme isteğini küçümsememiz gerektiği anlamına gelmez. Ama şunun altını çizmekte fayda var: Bu adı geçen mücadele düşünümsel sosyolojiye *içsel* değildir. Pinto (2000: 88), Bourdieu'yü "bilimsel sermayesini etik ve politik prensiplerin hizmetine sunan bir sosyolog" olarak tanımladığında, belki de farkında olmadan, Bourdieu'nün politik girişimleri ile düşünümsel sosyoloji arasındaki ilişkinin *dışsal* bir ilişki olduğunu en çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Bourdieu'nün kendisi, politik girişimlerinin kaynağında pek de "düşünümsellik" içerdiği söylenemeyecek, "öfke" veya "sorumluluk duygusuna benzer bir şeyler" olduğunu söyleyecektir (Bourdieu, 1998a). Bu, Bourdieu'nün politik etkinliklerinin değil düşünümsellikten bağımsız olmak, neredeyse düşünümselliğe *rağmen* gerçekleştiği izlenimini verir.

Kuşku yok ki Bourdieu "bilimsel sermayesini" sadece büyük bir sorumlulukla değil, aynı zamanda toplumda dezavantajlı duruma düşmüş grupların yararı için kullanmıştır hep. Fakat düşünümsel sosyolojinin her zaman bu biçimde icra edileceğine dair hiçbir garanti veremeyiz. Bourdieu (2000: 4) belki de bir gün kendisine karşı kullanılabilecek araçlar geliştirmekte olduğunu yazdığında, bu riskin farkında olduğu bellidir (Bourdieu, 2000: 4). Onun akademik etkinliklerini toplumsal eleştirinin hizmetine sunmak yönündeki çabasının stratejik önemi takdire değer kuşkusuz. Ama Adorno'nun bilimselcilik eleştirisinin ışığında, düşünümselliği, teorik düşünceyi lüzumsuz kılabilecek büyülü bir araçmış gibi fetişleştirmenin getirebileceği tehlikeleri de göz ardı etmemeliyiz.

Kuramsalcılık ve "entelektüel artyargı"

Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojide teoriye öncelikli bir konum vermeyişinin kimi sorunları beraberinde getirmesi, onun "kuramsalcı" yaklaşımlara ve dünyayı yalnızca düşünsel bir pencereden okuyan bakış açılarına yöneltti̇ği eleştirilerin değersiz olduğu anlamına gelmez. Bourdieu, sosyologların pratiğini mercek altına yatırdığında, sosyolojiyi felce uğratacak bir dizi çarpıtıcı öğe teşhis eder. Bu tür öğelerin en bariz olanları, araştırmacıların kendi sosyal kökenlerinden kaynaklanan yanlı tutumlar ve hem bireylerin hem de kurumların araştırmalarını güdümleyebilecek saklı çıkarlardır (Bourdieu, 1977; 1988; 1980a; Wacquant, 1992: 39). Fakat bunlar başa çıkılması en zor durumlar değildir çünkü bu tür çarpıtmalar kendileri de başka tür önyargılarla beslenen diğer araştırmacıların gözünden kaçmayacak ve kıyasıya eleştiriye maruz kalmaktan kurtulamayacaklardır (Bourdieu, 2000: 10). Bourdieu'ye göre, skolastik alana en derinden nüfuz eden, teşhisi en zor çarpıtma biçimi, entelektüel artyargıdır. Entelektüel artyargı, bir araştırmacı, "dünyayı düşünmek" eylemini mümkün kılan (ve bu eylemin içine kazınmış) varsayımların bilincinde olmadığı veya bu varsayımlara karşı yeterince eleştirel bir tavır sergileyemediğinde ortaya çıkar (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 39). Bunun sonucunda, "dünyayı ve içindeki pratikleri düşünebilmek için dünyadan ve dünyadaki pratiklerden el etek çekmek" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 39) durumunda olan araştırmacı, "pratiğin mantığını" kavramakta yetersiz kalacaktır (Bourdieu, 1977; 1990a; 1990b). "Dünyayı olduğu gibi görebilmek ve betimleyebilmek için," der Bourdieu, "hep karmaşık, karışık, pürüzlü, bulanık nesnelerle uğraşmaya hazır olmalısınız" (Bourdieu vd., 1991: 259). Ama böylesi nesneler, net ayrımlara ve açık seçik kavramlara ulaşmayı hedefleyen "entelektüel itina" fikrine ters düşer ona göre. İşte tam bu noktada, "pratiğin mantığı" ile entelektüel yaklaşımların "teorik mantığı" arasında bir mesafe oluşmaya başlar.

Bourdieu'nün bu gözlemini değerlendirebilmek için bu mesafenin niteliğini belirlemek çok önemli. Hemen belirtelim ki, yukarıdaki alıntılarda olduğu gibi, zaman zaman Bourdieu entelektüel artyargının anlamını biraz fazlaca geniş tutar ve "düşünce" ile "pratik gerçeklik" arasındaki mesafe bir çeşit metafizik uçuruma dönüşür. Öncelikle, sosyolojinin amacının "dünyayı olduğu gibi betimlemek" diye tanımlanıp tanımlanamayacağını –hatta böyle bir şeyin mümkün olup olmadığını– sorgulayabiliriz. Dahası, "entelektüel itinalılığın" her zaman karmaşıklık fikrine ters düştüğünü söylemek de şüphe götürür bir iddia. Örneğin Bourdieu'nün büyük ihtimalle "entelektüel" yaklaşımın en tipik örneklerinden sayacağı Adorno'nun (1999) negatif diyalektiği, "nesnelerin" hiçbir zaman "kavramlarına" indirgenemeyeceği, yani, bir anlamda, pratik gerçekliğin düşünsel kategorilerin kapsayamayacağı bir "fazlalık" taşıdığı tezi üzerine kuruludur (ayrıca bkz. Adorno vd., 1976: 77).

Kanımca, "entelektüel artyargı" kavramı daha dar bir anlamda kullanıldığında çok daha yararlı olacaktır. Aslında Bourdieu gençlik döneminde gerçekleştirdiği etnografik araştırmalarda tam da bunu yapmaktadır. Bu çalışmalarda Bourdieu entelektüel artyargının, bir sosyal bilimcinin toplumda yaygın olan soyut kural ve sınıflandırmaları kelimesi kelimesine defterine yazıp, insanların pratikte bunları körü körüne takip ettiğine inanması durumunda ortaya çıkacağını gösterir. Bu anlamda, entelektüel bakış toplumsal hayatı anlayabilmek için bu hayatta geçerli olan kuralları ve sınıflandırma sistemlerini "keşfetmenin" yeterli olacağını varsaymakta, dolayısıyla da pratiğin mantığını, yani bu soyut kuralların ve sistemlerin gerçek hayatta ne denli pazarlık ve tartışmaya açık, ne denli eğilip bükülebilen ve hatta bazen tümüyle bozulup kırılabilen yapılardan oluştuğunu görmezden gelmektedir. Dahası, Bourdieu böylesi bir entelektüel tavrın, incelenen öznelerin toplumsal hayattaki etkin katılımlarını inkâr ederek ya da küçümseyerek, bir "simgesel şiddet" kaynağı haline geleceğine de işaret eder (Bourdieu, 1977, 1990b; Taylor, 1993). Bu biçimiyle Bourdieu'nün eleştirisi, Adorno'nun eserlerinde etkin olan "entelektüel artyargıyı" da teşhis etmemizi sağlayabilir.

Adorno'nun entelektüalizminin en çarpıcı örnekleri, popüler müzik ve kitle kültürü üzerine olan eserlerinde gözlemlenebilir (Adorno, 1981, Adorno ve Simpson 1949, Horkheimer ve Adorno, 1997). Çünkü özellikle burada, Adorno'nun hem "kuramsalcılığı", hem de düşüncesinin en rahatsız edici yönü olarak tanımlayabileceğimiz, "kültürel muhafazakârlığı" ön plana çıkar (Jay, 1984). Adorno'nun (1981a) popüler müzikten pek hazzetmediği malûmdur. Buradaki sorun, Adorno'nun "kültür endüstrisi" hakkındaki eleştirel görüşlerinden çok, popüler müzik ürünlerini "sanat müziği" pratiklerinden devşirilmiş kavram ve kategorilerle analiz etme girişimiyle ilgilidir. Bu analitik seçim pek de masum değildir. Bazı eleştirmenlerin de işaret ettiği gibi, sanat müziği eserlerini tonal ve ritmik yapılarının temelinde analiz etmek yaygın bir gelenektir. Ama bu analiz biçimini popüler müzik ürünlerine uygulamakla Adorno, bu ürünlerin yaşamsal bir deneyim haline dönüştüğü toplumsal bağlamları ve çeşitli toplumsal hareketlerle olan organik bağlantılarını göz ardı eder (Gendron, 1986). Deneyim açısından pop müziğin belki de en hayati öğelerini teşkil eden "tını", "atmosfer" ve "tavır" gibi özellikler Adorno'ya sadece birer "aksesuvar" gibi görünür. Dahası basit bir müziksel yapının ancak ilkel ve "regresif" bir toplumsal deneyime yol açacağı türünden son derece spekülatif iddiaları, Adorno'nun somut deneyimleri soyut yapılara tâbi kılmasının en bariz örneklerindendir. Bourdieu'nün söyleyeceği gibi, bu tür çözümlemelerinde Adorno pratiğin mantığını teorik mantığın gözlükleriyle okur. Bir başka deyişle, somut müziksel deneyimlerin içerdiği karmaşık pratik mantık, soyut şemaların göz kamaştıran ışığında görünmez olur.

Adorno'nun, bu türden pratiği elinin tersiyle itiverme eğiliminin benzeri kitle kültürüne yönelttiği saldırılarda da görülmektedir (Jarvis, 1998: 79-80). Bazı makalelerinde somut kişilerin yokluğu o kadar barizdir ki, kendimizi yaşayan varlıklar olarak bu kişilerin herhangi bir önemi olup olmadığı sorusunu sormaktan alıkoyamayız. Örneğin, televizyon seyircileri üzerine yazdığı bir denemede, "varsayabiliriz ki televizyon onların bir kez daha ne iseler o olmalarını sağlamaktadır, sadece biraz

daha fazlasıyla" (Adorno, 1998a: 50), demekte bir sakınca görmez. Adorno'nun bu neredeyse ukalalığa varan "tepeden bakışının" –"varsayabiliriz ki!"– ayırdına varmak için onun televizyon üzerine yazdıklarını Bourdieu'nün (1998b) aynı konudaki çalışmalarıyla karşılaştırmamız yeterli olurdu. Böyle bir karşılaştırma bize Adorno'nun yazılarında, Bourdieu'nün elitizme karşı verdiği mücadelenin izine bile rastlayamayacağımızı gösterecektir. "Elit" kültür eleştirmenlerine saldırılarında bile Adorno, (1981c) bu eleştirmenleri elitlikle değil de, "kitlelerle" fazla flört etmekle suçlayacaktır.

Adorno'nun kuramsalcılığının, kitle kültürüne karşı aldığı elitist tavırla bu denli içiçe geçmiş olması, Bourdieu'nün, "[sosyal] bilimin konu ettiği insanlar koşulları açısından akademik dünyadan ne derece uzaktaysalar, skolastik çarpıtmaların etkileri de o derece ciddi ve bilimsel açıdan o derece feci olacaktır" (Bourdieu, 2000: 50) tezini doğrulamaktadır. Dahası, Adorno'nun pratik gerçeklik konusundaki vurdumduymazlığı, çağdaş toplumları mübadele ilkesinin toplumsal hayatın her alanına nüfuz ettiği yapılar olarak gören karamsar betimlemesiyle (Adorno, 1974; Horkheimer ve Adorno, 1997) birleşince, "kitle kültürü siyaseti" açısından son derece ciddi neticelere yol açar (Jarvis, 1998: 77-80). Çağdaş topluma dair bu büyük ölçüde düzleştirici ve totalize edici kavrayış, Adorno'nun modern kültür ortamında ortaya çıkabilecek hemen her türlü yenilik denemesine amansız bir şüphe ve hatta düşmanlıkla yaklaşmasını doğurur.

Bourdieu'nün kuramsalcılığın kötürüm edici etkilerine dair uyarılarını ve düşünümselliği, kuramsalcılığın oluşturabileceği elitist "teröre" bir panzehir olarak sunuşunu en fazla ciddiye almamız gereken nokta tam da burasıdır belki de. Gerçekten de, Adorno'nun kitle kültürüne yönelik uzlaşmaz tutumundan biraz olsun vazgeçtiği ender anlar, aynı zamanda kendisinin de düşünümsel bir tavrı benimsediği anlardır. Örneğin, ABD'deki geçmiş tecrübelerini ele aldığı yarı otobiyografik bir makalede Adorno (1998b) önceki yazılarına oranla ABD kültürüne daha az etno-merkezci bir yorum getirir ve bu yazılardaki olumsuz

tepkilerinin bir çeşit "kültür şokundan" kaynaklandığını kabullenir. Bu yarı-otobiyografik makale, Adorno'nun öz düşünümsel yaklaşımının, popüler kültürün daha önceleri kabul etmediği kimi olumlu potansiyellerine değer biçebilmesine olanak sağladığını gösterir.

Sonuç

Bu makaleyi sonuçlandırırken, yukarıda çok fazla üzerinde duramadığım bir noktayı belirtmem gerekiyor: Bütün farklarına rağmen, bu iki sosyoloğun çalışmalarının büyük ölçüde birbirine yaklaştığı yönler de var. Örneğin, Adorno'nun (1999) "özdeşlik felsefesine" getirdiği eleştirilerle, Bourdieu'nün (2000: 50) "skolastik yanılgı" eleştirisi arasında çarpıcı koşutluklar olduğu söylenebilir. Bu eleştirilerde, her iki sosyoloğun da "tikel" olanın "evrensel" olana tâbi kılınmasına karşı bir mücadele verdikleri söylenebilir. Elbette bunu farklı yollardan yaparlar: Biri "pratiğin mantığını" vurgulayarak, diğeri ise ampirik olmayan "bütünlük" kavramına dayanarak. Yine de bu iki yolun sonuçta aynı noktaya yaklaştığını söyleyebiliriz: Toplumsal hayatın, düşünsel kavramların hiçbir zaman tümüyle kapsayamayacağı bir "fazlalık" içerdiği fikri.

Bourdieu ve Adorno arasındaki bir başka yakınlık da arzu ve toplum arasındaki ilişkiye atfettikleri önemle ilintilidir. Aslında hem Adorno hem de yakın dönem çalışmalarında Bourdieu, bu ilişkinin üzerine eğildiklerinde, pek de eleştirel bir tavır takınmaksızın, psikanalitik kategorileri kullanmaktadırlar. Kuşkusuz, bu ilişkiye yaklaşımlarında belirli bir farklılık söz konusudur. Adorno için temel sorun, "toplumsal bastırma" (*social repression*) adını verdiği, libidinal enerjiye toplumsal güçler tarafından gem vurulması durumudur (Adorno vd., 1969; Horkheimer ve Adorno, 1977). Bourdieu için ise mesele, "toplumsalın bastırılması" diye adlandırdığı, toplumsal olarak üretilen arzuların sanki doğal arzularmış gibi görünmesine yol açan yanılsamadır (Bourdieu, 2000: 164-7). Dolayısıyla, bir yandan toplumun içinde gizli kalan arzulardan, öte yan-

dan da doğalmış izlemini veren arzuların ardında saklı duran toplumsallıktan söz edebiliriz. Ancak, iki sosyoloğun da kabul edeceği gibi, bu iki tür "bastırma" birbiriyle bağlantısız değildir: Arzuları unutulan toplum ve toplumsallığı unutulan arzular birbirinden ayrılamaz. Sonuçta, her iki sosyolog da, arzular ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu öne sürmekle yetinmeyip, sosyolojinin bu bağlamda "terapik" ve "özgürleştirici" bir rol oynayabileceğine de inanmaktadır – ya tahayyül edilemez olanı tahayyül etmeye çalışarak ya da toplumda yaygın olan ayrım ve beğenilerin saflık ve doğallık izlenimini sarsarak.

Bu nedenlerden dolayı, yukarıda Bourdieu ve Adorno arasında gözlemlediğimiz farklılıkların benzer bir sorunun üstesinden gelmek için kullanılan değişik yöntemlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Biraz basitleştirmek pahasına da olsa şunu iddia etmek mümkün: Bourdieu'nün toplumsal eleştirisinin çıkış noktası bütün pürüz ve kusurlarıyla pratik hayattır; Adorno ise kusur ve çelişkilerinden arındırılmış bir hayatı tahayyül ederek başlar eleştirisine. Çıkış noktalarına bağlı olarak, bu iki eleştirinin farklı menzil ve sınırlılıkları vardır – tıpkı pratik hayatın ve hayal gücünün farklı sınırları olması gibi.

Her halükârda, bu farklı yaklaşımları birbirini karşılıklı olarak dışlayan konumlar olarak görmemiz gerekmiyor. Buradaki sorun, teorinin bir araç mı yoksa amaç mı olduğu değil. Deleuze ve Foucault'nun (1977) da belirttikleri gibi, asıl dikkate almamız gereken nokta, her ne kadar bir "araç" olsa da, teorinin sınır aşmaya yönelik (transgressive) bir kullanımının da olabileceği –özellikle de pratik etkinliğimizin kendini aşamayacağı bir duvarın karşısında bulduğu anlarda. Teorinin verili gerçekliğin ötesine gidebilme potansiyelini olumlamak illa teoriyi pratiğin üstüne yerleştirmek anlamına gelmiyor. Benzer şekilde, düşünümselliğin bir araç ya da bir amaç mı olduğunu sorgulamak da oldukça boş bir çaba. Burada asıl ciddiye alınması gereken, düşünümsellikten yoksun bir teorik analizin kapılarının Bourdieu'nün sözünü ettiği "entelektüel artyargıya" açık olduğu.

Daha genel olarak, burada giriştiğim Bourdieu ve Adorno'yu beraber okuma denemesinden şu sonucu çıkarabiliriz: Sosyolojik pratiğin en önemli amaçlarından birinin toplumsal gerçekliği ve bu gerçekliğin çeşitli tasvirlerini eleştirel bir gözetime tâbi tutmak olduğunu düşündüğümüz oranda, bilimcilik ve kuramcılık sosyologların önünde duran iki potansiyel tehlike olmayı sürdürecektir. Bu iki tehlikenin özünde iki çocuksu inanış yatar. Bilimcilik toplumsal gerçekliğin yanıltıcı tasvirlerinden kurtulmak için birtakım epistemolojik prensipleri takip etmenin yeterli olacağını savlar; kuramsalcılık ise toplumsal gerçekliği, bu gerçekliğe el bile değdirmeden kavrayabileceğini, hatta aşabileceğini hayal eder.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. ve G. Simpson (1949), "On Popular Music", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9: 17-48.

Adorno, T.W. (1969/70), "Society", *Salmagundi*, 10/11: 144-53.

Adorno, T.W. (1974), *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londra: NLB.

Adorno, T.W. (1981a), "Perennial Fashion: Jazz", *Prisms* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, s. 119-32.

Adorno, T.W. (1981b), "Note on Kafka", *Prisms* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, s. 243-71.

Adorno, T.W. (1981c), "Cultural Criticism and Society", *Prisms* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, s. 17-34.

Adorno, T.W. (1998a), "Prologue to Television", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, New York: Columbia University Press, s. 49-58.

Adorno, T.W. (1998b), "Scientific Experiences of a European Scholar in America", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde. New York: Columbia University Press, s. 215-44.

Adorno, T.W. (1999), *Negative Dialectics*, New York: Continuum.

Adorno, T.W. (2000), *Introduction to Sociology*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Adorno, T.W. vd. (1969), *The Authoritarian Personality*, New York: W.W. Norton.

Adorno, T.W. vd. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, New York: Harper and Row.

Ashmore, M. (1989), *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.

Bachelard, G. (1968), *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, New York: Orion.

Barnard, H. (1990), "Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis", (der.) R. Harker, C. Mahar ve C. Wilkes, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* içinde, Londra: Macmillan, s. 58-85.

Bonner, K.M. (2001), "Reflexivity and Interpretive Sociology: The Case of Analysis and the Problem of Nihilism", *Human Studies* 24: 267-92.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1988), *Homo Academicus*, Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1990a), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1990b), *The Logic of Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991), "An Interview with Pierre Bourdieu, by Beate Krais", P. Bourdieu, J. Chamboredon ve J. Passeron, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries* içinde, Berlin: Walter de Gruyter, s. 247-59.

Bourdieu, P. (1993), "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works", (der.) C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, Cambridge: Polity, s. 263-75.

Bourdieu, P. (1998a), *Acts of Resistance*, Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1998b), *On Television*, New York: New Press.

Bourdieu, P. (2000), *Pascalian Mediations*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P., J. Chamboredon ve J. Passeron (1991), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin: Walter de Gruyter.

Bourdieu, P. ve L.J.D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Oxford: Polity.

Bourdieu, P. vd. (1999), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge: Polity.

Brubaker, R. (1993), "Social Theory as Habitus", (ed.) C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, Cambridge: Polity, s. 212-34.

Brunkhorst, H. (1999), *Adorno and Critical Theory*, Cardiff: University of Wales Press.

Calhoun, C., E. LiPuma ve M. Postone (ed.) (1993), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity.

Cook, D. (1996), *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Deleuze, G. ve M. Foucault (1977), "Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze", M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, Oxford: Basil Blackwell, s. 205-17.

Fowler, B. (ed.) (2000), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford: Blackwell.

Gendron, B. (1986), "Theodor Adorno Meets the Cadillacs", (ed.) T. Modleski *Studies in Entertainment* içinde, Indianapolis: Indiana University Press.

Geldof, K. (1997), "Authority, Reading, Reflexivity: Pierre Bourdieu and the Aesthetic Judgement of Kant", *Diacritics*, 97: 20-43.

Gibson, N.C. ve A. Rubin (ed.) (2002), *Adorno: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Harker, R., C. Mahar ve C. Wilkes (ed.) (1990), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Londra: Macmillan.

Heilbron, J. (1999), "Reflexivity and its Consequence", *European Journal of Social Theory*, 2: 298-306.

Hohendahl, P.W. (1995), *Prismatic Thought: Theodor W. Adorno*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Horkheimer, M. ve T.W. Adorno (1997), *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum.

Jameson, F. (1990), *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Londra: Verso.

Jarvis, S. (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity.

Jay, M. (1984), *Adorno*, Londra: Fontana.

Jenkins, R. (1992), *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge.

Lane, J.F. (2000), *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, Londra: Pluto.

O'Neill, J. (ed.) (1976), *On Critical Theory*, New York: Seabury.

Østerberg, D. (1988), *Metasociology*, Oslo: Norwegian University Press.

Meisenhelder, T. (1997), "Pierre Bourdieu and the Call for a Reflexive Sociology", *Current Perspectives in Social Theory*, 17: 159-83.

Pels, D. (2000), "Reflexivity: One Step Up", *Theory, Culture and Society*, 17(3): 1-25.

Pinto, L. (2000), "A Militant Sociology: The Political Commitment of Pierre Bourdieu", (der.) B. Fowler *Reading Bourdieu on Society and Culture* içinde, Oxford: Blackwell, s. 88-104.

Platt, R. (1989), "Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology", *Sociological Review*, 37: 636-67.

Robbins, D. (1991), *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Buckingham: Open University Press.

Rose, G. (1978), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press.

Schusterman, R. (1999), *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Taylor, C. (1993), "To Follow a Rule...", (der.) C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, Cambridge: Polity.

Wacquant, L.J.D. (1992), "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology", P. Bourdieu ve L.J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* içinde, Oxford: Polity.

Wiggershaus, R. (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, MA: MIT Press.

PIERRE BOURDIEU, MÜTEKABİLİYET ANALİZİ VE İSTATİSTİK EĞİTİMİ*

KENT LÖFGREN

İstatistiki çalışma, öğretmen pedagojisi de dahil olmak üzere, eğitim programlarının olmazsa olmazlarındandır.[1] Kanaatim, öğretmen pedagojisinde istatistiki çalışmanın, hipotez kontrolü, testler ve klasik istatistik üzerine odaklandığı yönündedir.[2]

Bu makalede, eğitimsel araştırmadaki istatistiki yöntemlerin alternatif kullanım yollarım tartışacağım. Bu araştırma, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün metodolojisini ve bu konuda çalışan diğer araştırmacıları[3] içermektedir. Ayrıca Bourdieu'nün ista-

---

(*) © Bu makale yazarın izni alınarak yayımlanmıştır. Derek Robbins (der.), *Pierre Bourdieu* (cilt 1), Londra, SAGE Publications, s. 212-228.

1 Öğrencilerin çoğu için esas çalışma programlarında önemli bir yer almamasına rağmen, istatistik bilgisi sınavlarda gereklidir (Törnkvist & Lundquist, 1997: 92).

2 Örneklem oluşturma, ortalama değer hesabı, "çan eğrisi" vb. konulara ağırlık verildiğini düşünüyorum. (Ayrıca bkz. Graue, yayımlanacak). Öğretmen eğitimi programlarında kullanılan istatistik ders kitaplarında tartışma bir çalışmadan alınan örnek veri setinin örneklem boyutu gibi ***klasik istatistik kullanımı için gerekli koşulları*** sağlamadığı zaman ne yapılması gerektiği etrafında dönmektedir, etkileşimli hesaplamanın esnekliğinden faydalanan grafik gösterime ve keşfe dayalı alternatiflere yer verilmemektedir.

3 Eğitim araştırmalarında istatistiki analizin keşfe dayalı ve tekrarlamalı yaklaşımlarını kullananlar arasında Donald Broady (1988; 1990: 501, 505-506), Michael Palme (Broady ve Palme, 1992) ve Ingrid Heyman (1996; Broady ve Heyman, 1997) sayılabilir.

tistiki metodolojisiyle örtüşen kişisel görüşümü de sunacağım.[4]

Bu makale yöntemleri tartışmaktadır, fakat istatistik, geniş bir uygulanabilirliği olan matematiksel metodolojilerden daha fazla bir şeydir. İlgili araştırma tasarımına bağlı olarak benzer istatistiki algoritmalar çeşitli şekillerde kullanılabilir. Bourdieu'nün özel bir istatistiki teknik (mütekabiliyet analizi) kullanımına karşı-örnek olarak aynı istatistiki tekniği klasik istatistik yaklaşımla uygulayan bir çalışma (Räty vd., 1996) sunacağım.

Klasik istatistik

Bilim insanları genellikle hem nitel hem de nicel araştırma bulgularını çapraz-tablolar şeklinde özetler. Kategorileştirilmiş veri içeren çapraz tabloların istatistiki analizi hakkında birçok metodolojik yaklaşım söz konusudur. Birçoğu tümdengelimci bir tasarıma sahiptir, yani verinin dağılımı hakkında önvarsayımlar yaparlar.[5] Hipotezlerin –mesela veri setlerini kullanarak fikirlerin veya istatistiki modellerin sınandığı veya denetlendiği şemaların– test edilmesinde istatistiki analizlerin kullanılması sosyal bilimde oldukça yaygındır.[6]

---

4 Yazıda bilgi sahibi olmayan okuyucular için mütekabiliyet analizini tanıtacağım (buradaki kısa ve matematiksel olmayan tanıtım, analizin grafik özelliklerini gösterecek ve analiz sonuçlarının nasıl sunulacağını anlatacak) ve Bourdieu'nün istatistiki epistemolojisini tartışacağım. Bourdieu bazı çalışmalarında mütekabiliyet analizini kullanmaktadır, örneğin *Distinction* (1984 [1979]) ve *Homo Academicus*'ta (1988 [1984]). Bourdieu'nün *Distinction*'da "sosyal uzay"ı resmedip yorumlaması mütekabiliyet analizine dayanır. *Homo Academicus*'ta da Fransız profesörlerin "sosyal uzayı", "medeni hal", "fakülte üyeliği", "ebeveynlerin mesleği" vb. konumlara tekabül eden kategorilerle oluşturulmuş çapraz-tablolar üzerinden betimlenir.

5 Burada, bir tablodaki karşılıklı etkileşimin doğrusal ilişkilerle, doğrusal modellerle (Kennedy ve Tam, 1994), ayırma (*discriminant*) analiziyle betimlenebileceği fikrini esas alan, verileri seçilmiş kriterlere göre sınıflandıran (Takane, Bozdogan ve Shibiyama, 1987) istatistiki yöntemleri, Pearson'un yaygın chi-square değerini (chi-square bir çapraz tabloda tahmin edilen ve ampirik değerler arasındaki farkların verilerin bütünündeki varyasyonun ölçülmesinde kullanılabileceği fikrini esas alır) esas alan istatistiki yöntemleri kastediyorum.

6 Verileri bir modele uydurmaya çalışan ve genellikle "...arasındaki sosyalleşmenin istatistiki bir modelini test eden..." veya "...içindeki bütünleşmenin matematiksel bir modeli..." gibi başlıkları olan çalışmaları kastediyorum.

A priori gruplar (örneğin değişkenlerin tanımlayıcı gruplara ve tanımlanacak değişkenlere bölünmesi olarak) ve ileri düzeyde modelleme (örneğin Jöreskog'un LISREL [yapısal denklem modellemesinde kullanılan bir istatistik yazılımı – ç.n.] kullanarak yapılmış eğitimsel başarı çalışmaları) kullanan "sınama teknikleri"nin açık avantajları vardır.

Öte yandan, yarı-deneysel tasarım, logaritmik-doğrusal modelleme, basit ve çoklu regresyon analizleri vb. haricinde grafik sunum ve soruşturma içeren yöntemleri (örneğin temel bileşen analizi, çokboyutlu ölçekleme, küme analizi ve mütekabiliyet analizi) kabul eden istatistiki hesaplama ortamları da vardır. Bu metodolojiler ve yaklaşımlar veriyi çapraz tablolara aktarırlar; tablolardaki etkileşimler bazen grafik sunumlarla, satırlar ve sütunlar arasındaki karşılıklı bağımlılık hakkında herhangi bir *a priori*, soyut fikir olmaksızın özetlenirler.[7]

Lisans ve yüksek lisans müfredatlarındaki istatistik öğretiminde klasik yöntemleri, örneğin anlamlılığı (*significance*) test eden yöntemleri ele almaya açıkça ihtiyaç vardır ama verilerde düzenli örüntüler keşfetmenin alternatif yollarını da tartışmaya açmak gerekir.

Bourdieu geleneğinde istatistiki analiz

Mütekabiliyet analiziyle ilk karşılaşmam Bourdieu'nün *Distinction* (1984 [1979]) adlı kitabıyla olmuştu. Daha sonra danışmanım olan Prof. Martin Johanson'un desteğiyle bu yöntemi kendi araştırmamda kullanma imkânı buldum.

Öncelikle, mütekabiliyet analizinin verilerdeki örüntüleri aramak ve bulmak için tam olarak nasıl kullanılabileceğini öğ-

---

7 Bu tür yaklaşımlardan biri 1960 ve 1970'li yıllarda Fransa'da ortaya çıkan veri analizi yaklaşımıdır. Fransızca'da basitçe *analyse des données* (veri analizi) diye geçen bu gelenekteki kuramlar ve pratikler klasik istatistiğin (Schiltz, 1990) yaklaşımlarını tamamlayıcı özellikleri olmasına rağmen Fransa dışındaki sosyal bilim çevrelerinde şimdiye dek kibarca görmezlikten gelindiler. Faktör analizi ve logaritmik-lineer analiz gibi klasik istatistik araçları, eğitim bölümleri de dahil olmak üzere bugünkü lisans ve yüksek lisans programlarında en çok rağbet edilen tekniklerdir.

renmeye çalıştım. Kategorisel verilerin çokdeğişkenli betimleyici istatistiğinin kullanımı konusunda daha önce edindiğim tecrübe sayesinde, çapraz tablo verilerini doğru bir şekilde çözümlemenin metodolojik "formülü"nün ne olduğunu keşfetmem kolaylaşmıştı.

Bu öğrenme süreci yavaş ilerledi, çünkü hatalı varsayımlar üretiyordum. Mütekabiliyet analizinde ve çapraz-tablolaştırılmış sosyolojik verilerin analizinde hangi kategorilerin içeri alınıp hangilerinin dışarıda bırakılacağıyla ilgili "altın kuralların" peşindeydim. Akabinde, mütekabiliyet analizi hakkında daha çok şey öğrendikçe böyle kuralların olmadığını anladım – söz konusu olanın farklı araştırma geleneklerinden mürekkep, fikir ve önerileri kısmen birbiriyle bağdaşamaz olan, karışık püf noktaları olduğunu fark ettim.

Mütekabiliyet analizi, üstü açık veya kapalı, kendinden menkul kesin bir metodoloji içermez ve yöntem hem tümevarımsal hem de tümdengelimsel olarak kullanılabilir.[8]

Mütekabiliyet analizi nedir?

Bir çapraz tablodaki sütunlar arasındaki bağımlılığın grafik gösterimini tedarik eden bir araç olarak bu tekniğin nasıl kullanıldığını göstereceğim.[9] Kullanacağım örnek veriler bu makalede merkezî bir önem taşımıyorlar. Aktaracağım mütekabiliyet analizi şekilleri (1 ve 3) İsveç'in Umeå Üniversitesi'ndeki kadın lisans öğrencileri arasında yapılan bir araştır-

8 Bu noktada analizi gerçekleştiren istatistiki algoritmaların grafikleri anlamlandıran şey olmadığını belirtmekte fayda vardır. Yorumu araştırmacı yapar. Mütekabiliyet analizi isminin biraz yanıltıcı olduğunu söylemek çok yanlış olmaz, zira elde edilen şekil mevcut verileri analiz etmemekte, betimlemektedir.

9 Mütekabiliyet analizi çapraz tablonun satırları, sütunları veya aynı anda hem satırları hem de sütunları arasındaki ilişkileri incelemek için kullanılabilir. Orijinal veriler sırasal veya kategorisel bir seviyede olabilir. Kullanılan veriler kategorik veya sıralı olabilir ve matrisler bazı klasik analizlerde olduğunun aksine simetrik olmak zorunda değildirler. Teknik çokboyutludur, yani tek değişkenli, iki değişkenli veya K-değişkenli ($K \geq 3$) tablolar üstünde uygulanabilir. Bu makalede sütunlar ve K-tabloları ele alınmaktadır.

mada toplanan cevapların çapraz-tablolaştırılmasına dayanmaktadır.[10]

Mütekabiliyet analizi her sütuna koordinat atar, böylece sütunlar arasındaki ilişkiler bir grafikte temsil edilebilir. Bu figürler serpme-çizim grafiklerine benzerler, noktalarla temsil edilen sütunlar arasındaki mesafeleri yorumlamak mümkündür.

Burada kullanılan yönteme göre, araştırmadan çıkan sonuçlar frekans sayımıyla ve sekiz değişkenli, çokyönlü bir tablo ile özetlendi (Tablo 1). Değişkenler şunlardı: "Başlıca boş zaman eğlencesi", "öğrencinin lisans konu grubu", "yaş", "medeni hal", "ek işler" (öğrencinin eğitimine destek olmak için haftada kaç saat çalıştığı), "spor/egzersiz kulübü üyeliği", "diğer kulüp üyelikleri" ve "haftada spor/egzersiz için harcanan saat sayısı". Amaç, öğrencilerin boş zamanlarında spor ve egzersiz olarak ne yaptıklarını incelemek ve alışkanlıklarını diğer verilerlerle ilişkilendirmekti.

Benim kavrayışıma göre dünya "ilişkisel" ve "inşa edilmiş" bir yerdir. Yani, bir sosyal teorisyen olarak, kişiyi sosyal anlamın algılayıcısı ve üreticisi olarak görüyorum. Örneğin, insan bedeni bir biçimde toplum[11] tarafından şekillendirilir, kontrol edilir ve kısıtlanır, ayrıca insan yaşamının merkezidir de – sadece biyolojik olarak da değil. Dahası, bedenin önemi kısmen kişilerin erişiminin ötesinde var olan sosyal yapılar tarafından belirlenir.

Bir öğrenci gözüyle akademik yaşam hakkındaki herhangi bir tartışma, öğrencinin konu grubunun önemini kabul etmek durumundadır. Akademik disiplinler sadece yüksek öğretimin başlıca örgütlenme zemini değildirler, ayrıca hem öğrencilerin hem de eğitimcilerin hayatlarını etkileyen güçlü bir sosyal çerçeve sağlarlar (Becher, 1994: 151; Kuh, 1995).

---

10 Araştırma Umeå Üniversitesi (İsveç) Eğitim Bölümü'nde Christer Jonnson ve benim yürüttüğüm, Prof. Martin Johannson'un yönettiği, devam eden bir projenin bir parçasıdır. İleride soruşturmanın bazı parçalarını tezimde kullanacağım.

11 Karşıt bir görüş bedeni sadece biyolojik bir olgu olarak araştırmanın mümkün olduğunu savunabilir. Bedenlerin inşa edilmesi hakkındaki bir tartışma için Shiling (1993) incelenebilir.

Ancak her ne kadar disiplinlerarasındaki farklar çoğumuza malûm olacak kadar belirgin olsalar da, konu grubu gibi bir faktörün ne kadar önemli olduğunu ve bu değişkenin ne ölçüde bir "betimleyici değişken" olarak ele alınabileceğini araştırmada önceden bilmek zordur.

Değişkenler arasındaki ilişkiler hakkında çok fazla varsayım yapmadan ders çalışma, eğlence ve spor alışkanlıkları arasındaki ilişkileri araştırmak için eldeki verileri çoklu (K-tablosu) mütekabiliyet analizi kullanarak analiz ettim.

Şekil 1 sonuçlar hakkında geniş bilgi sunmaktadır. Bu şekil Tablo 1'deki bilgilerin işlenmesi ve yeniden sunulmasıyla elde edilmiştir.

Kural olarak, grafikte birbirine bitişik görünen kategoriler genellikle aynı bireyin cevaplarıdır, yani eğer örneklemdeki birçok birey, örneğin, "Yaş: 35–39" ve "Humlan adlı kültür derneğine üyeyim" kategorilerine dahil olduklarını belirtmişlerse, o zaman bu iki kategori grafikte birbirlerine göreceli olarak yakın olacaklardır.[12]

Şekillerdeki her kategorinin veya sütunun konumu, Tablo 1'deki 230 satır boyunca o sütunun *profil*ine göre belirlenir. *Profil* kavramı mütekabiliyet analizinde temel bir kavramdır ve genel olarak bize, benzer profile sahip sütunların, yani satırlardaki görünümlerin, mütekabiliyet analizi grafiklerinde beraber gruplandığını anlatır.

Bourdieu mütekabiliyet analizini nasıl kullanır?

Bourdieu'nün bu analizi nasıl kullandığını göstermek için aktardığım ilk çözümlemeden hareketle orijinal çapraz tablodan bazı kategorileri çıkarıp verileri yeniden analiz edeceğim. Hangi kategorilerin çıkarılacağına her kategorinin Şekil 1'e yaptığı ya da yapmadığı *geometrik* katkıyı inceleyerek karar veriyoruz. Çıkarmaya karar verdiğim 12 kategoriyi ikinci ana-

12 Bu makalenin asıl amacı mütekabiliyet analizinde grafiklerin nasıl yorumlanacağını tartışmak değildir. Bunun için literatür incelenebilir, örneğin Greenacre ve Blasius (1994: 45-52).

liz işlemine katmıyorum (bu sebeple Şekil 3'te yer almıyorlar), çünkü araştırmacı olarak –mütekabiliyet analizi algoritmalarına dayanarak– onların daha az önemli olduğu kanısına vardım. Hangi kategorilerin atılacağı hakkındaki tercih, her kategorinin, şekildeki her noktanın, şeklin saklı yapısına yaptıkları katkıya bağlıdır.[13] Kategorileri, analizi icra etmek için gerekli istatistiki koşulları yerine getirmiyorlar diye dışarı atmıyoruz. Yani, kuramsal olarak ilginç bulduğumuz, ama belirli bir kalite düzeyine erişmemiş kategorileri, veri kalitesini zayıflatacaklar diye analizden çıkarmak zorunda değiliz.

Sosyolojik bir bakış açısından, eğer araştırmacı gerekli görürse kategoriler birleştirilerek yeni kategoriler oluşturulabilir (bizim örneğimizde bu yapılmamaktadır). Örneğin, "Evli, çocuksuz" ve "Birlikte yaşayan, çocuksuz" kategorilerindeki veriler "Evli/Birlikte yaşayan, çocuksuz" diye bir kategori altında birleştirebilir.

Kategoriler başka, daha pragmatik nedenlerle de dışarıda bırakılabilirler: Bourdieu'nün *Distinction* (1984[1979]: 340) kitabındaki bazı figürlerde büro çalışanlarıyla ilgili kategoriler ***küçük burjuva*** beğenisi analizinde kullanılmamıştır. Çünkü Bourdieu'nün yazdığı gibi bu kategorilerin grafikte "fazlasıyla geniş bir dağılımı" vardır.[14]

Bourdieu ayrıca "tamamlayıcı kategoriler" tekniğini de kullanır. Matematiksel ve istatistiki bakış açısından, bu kategorilerin kullanımıyla araştırmacı, mütekabiliyet analizi algoritmalarına bir formül daha ekleyerek, bu kategorilerin diğerlerinin konumlarını etkilemeden grafikte koordinat konumlarına yerleşmelerini sağlar. Bunun bir örneği Bourdieu'nün *Devlet Soyluları: İktidar Alanında Seçkin Okullar* (1996 [1989]: 143) baş-

13 Şekle yeterince katkısı olmayan kategorilerin temizlenmesiyle ilgili kriterleri Bourdieu (1984 [1979]: 266, Şekil 13) kısaca tartışıyor. Kategorilerin "katkı"sının ne anlama geldiği hakkındaki açıklamalar Broady'de (1990: 495) ve Greenacre ve Blasius'ta (1994: 35, 51, 66 ve 263) bulunabilir.

14 *Distinction*'da (1984 [1979]: 127-130) Bourdieu "sosyal uzayı" ("sosyal konumlar uzayı" ve "yaşam tarzları uzayı"nın sentezi) mütekabiliyet analizini kullanarak açıklar. Verilerin bu analizi Tablo 1'deki türden, bol yanıtlı bir tabloya dayanır, sütunlar ve sıralar mesleki konumları ve yaşam tarzı kategorilerini temsil ederler. (Ayrıca bkz. Greenacre ve Blasius, 1994: 133-134.)

lıklı çalışmasında, okullarla ilgili iki veri grubunun aynı anda mütekabiliyet analizinde kullanılmasında görülebilir. İlk grup bir değişken oluşturmak için, ikincisi de ilkini tamamlayıcı bir değişken olarak kullanılmıştır. Aynı kitabın 155. sayfasında, (cinsiyet gibi) değişkenlerin hangi koşullar altında mütekabiliyet analizi grafiklerinde tamamlayıcı noktalar olarak kullanıldığı anlatılmaktadır.

Eğer Bourdieu geleneğinde çalışmayı seçersek, Tablo 1'deki verilerin Şekil 2'de özetlendiği biçimiyle tekrarlanan analizini üçüncü, dördüncü, beşinci vs. analizler izleyebilir. Literatürde bu bilgi üretme süreci için analizin kaç kere tekrarlanması gerektiği hakkında sabit bir sayı olmadığını not etmekte fayda vardır. Bu analizin genel maksadı verilerdeki yapıyı belirlemek ve yorumlanabilecek grafikler yaratmaktır.

Şimdi bazı sonuçları yorumlamaya başlayalım. Şekil 3'te, koordinat sisteminin merkezine (merkez şeklin ortasında, yatay ve dikey eksenlerin kesiştiği yerdedir) göre kuzeybatıda[15] şu kategorileri buluyoruz: "Yaş 40+" ve "Evli/Beraber çocuksuz". Aynı yönde, "Spor faaliyetleri: Haftada 0 saat" ve "Golf kulübü üyesi" kategorilerini de bulabiliriz. Başka şeylerin yanında bu göstermektedir ki, golf kulüplerine üyelik genç kadın öğrencilere nazaran daha yaşlı kadın öğrenciler arasında daha yaygındır. Golf kulüplerine üye olduklarını belirten bu öğrencilerin aynı zamanda anketteki "haftada kaç saat egzersiz/spor yapıyorsunuz?" sorusuna "sıfır" cevabını vermiş olmaları (yani, "Spor faaliyetleri: Haftada 0 saat" ve "Golf kulübü üyesi" kategorileri grafikte birbirine yakındır) ilginçtir. Ankette egzersiz/spor, giysi değiştirmek ve ardından duş almak gereken herhangi bir faaliyet olarak tanımlanmıştı. Belki de bu öğrenciler golf oynamayı bu tarz bir fiziksel faaliyet olarak görmüyorlardı.

Koordinat merkezinin doğusuna doğru spor yapmaktan ve öğrenci kulüplerinin faaliyetlerine katılmaktan hoşlanan genç

15 Bir figür yorumlanırken çoğu kez koordinat sisteminin merkezî referans noktası olarak alınır, diğer noktaların bu noktaya göre açısal konumları baz alınarak yorum yapılır (Lautrey ve Cibois, 1991: 190-211).

öğrencileri buluyoruz.[16] Bu öğrenciler sporda ve fiziksel faaliyetlerde çok aktif görünüyorlar. Bu alanda Doğa Bilimleri (DB), Beden Eğitimi (BE) ve Edebi ve Sosyal Bilimler (SB) öğrencileri arasında hiç fark yok.

Şeklin kuzey kısmında, Öğretmenlik Eğitimi alan öğrencileri buluyoruz. Bu noktanın yakınında "Başlıca boş zaman eğlencesi: Spor faaliyetleri" kategorisi var. İlk başta bu şaşırtıcı bir sonuç gibi görünüyor. Bu son kategorinin daha önce tartışılan gruba –doğu kısmındaki sporsever öğrencilere– daha yakın olması gerekmez miydi? Muhtemel bir açıklama, spor yapanların fiziksel egzersize öncelik vermelerine rağmen bunu başlıca boş zaman faaliyeti olarak görmedikleri olabilir. Onlar için spor önemlidir, fakat sosyalleşme daha önemlidir (kafelere gitmek, arkadaşlarla birlikte olmak vs.).

Sonuçlar göstermektedir ki golf oynayanların (Şekil 3'ün kuzeybatı köşesi), partnerleriyle yaşamalarına rağmen, çocukları yoktur. Eğer bu çiftlerin çocukları olsaydı, çocuk yetiştirme sorumlulukları onları golf oynamaktan alıkoyacak mıydı? Bu konuyu ve Tablo 1'deki çapraz-tablolaştırılmış verilerin mütekabiliyet analizinden çıkan birçok diğer soruyu daha derinden incelemek için yapılacak analiz soruşturmanın muhtemel ikinci safhasında gerçekleştirilebilecek mülakatlardan edinilecek verilerle tamamlanabilir.

En son elde ettiğimiz grafik (Şekil 3) bize nihai sonuçlar vermez –kadın öğrencilerin eğlence alışkanlıkları hakkında daha çok şey bilmek, spor yapma veya başka faaliyetlere katılma tercihinin arkasındaki nedenleri daha iyi anlamak isteyebiliriz– burada bütün söylemek istediğim, mütekabiliyet analizinin, Tablo 1'deki, kabaca da olsa bu çok boyutlu ve karmaşık ilişkileri uygun ve grafik bir tarzda temsil eden örüntüleri gösterebileceğidir.

---

16 Şeklin güneydoğu kısmında bulunan "Ulus" kategorisi İsveç akademisinde sosyal toplantıları, partileri, gezileri örgütleyen bir öğrenci kulübü türüne tekabül ediyor.

Metodoloji derslerinde mütekabiliyet analizinin tanıtılması

Mütekabiliyet analizinin bu izahından sonra bu makalede ortaya attığımız temel sorulara geri dönelim. Öğretmen eğitimini ve istatistiğin önemini tartışırken her müfredat çeşidi hakkında ayrı ayrı konuşmayı zor buluyorum. Onun yerine genel olarak bilim, bilgi üretme süreçleri hakkında ve öğretmenleri bilim insanları değil, öğretmenler olarak yetiştirmek hakkında konuşmayı tercih ediyorum.

Teknik düzeyde (ki burada bilim ve akademide neyin işe yaradığına odaklanılır) düşünmenin yanında öğrencilerin inşacılık, çokkültürlülük vb. kavramlar hakkında kavrayış geliştirmeye ve eleştirel düşünmeye yönlendirilmeleri gerektiğini kanısındayım; öğrencilere sıkça istatistiki kavramlar hakkında da soru sorma fırsatı verilmeli, hakkaniyet, dürüstlük, etik ve demokratik değerler gibi meseleleri soruşturmaları teşvik edilmelidir.[17] Eğitim programlarının sonunda kazanılması gereken yetenek, bu tür kavramları irdeleme ve tartışma yeteneği olmalıdır.[18]

İstatistik derslerinde mütekabiliyet analizini ve benzeri teknikleri çapraz-tablolaştırılmış verilerin istatistiki ve matematiksel analizinin alternatif kullanımları olarak tanıtmak yeterli olacak mıdır? Muhtemelen olmayacaktır. Makalenin son bölümünde göstereceğim gibi, farklı araştırma söylemlerinin içeriğini ve tezahürlerini belirleyen şey tek başına istatistiki-matematiksel yöntem değildir.

Tek bir istatistiki teknik – birçok epistemoloji

Räty vd. de (1996) alternatif bir mütekabiliyet analizi metodolojisi bulunabilir. Bu çalışmada Finlandiya'da çocuk eğitimi hakkındaki görüşleri araştırmak ve ebeveynlerin süregiden eğitim reformlarına ve piyasa endeksli okul politikalarına bakış ve

17 Ayrıca bkz. Sikula (1996: 473); Törnkvist ve Lundquist (1997).

18 Bu yetenekleri geliştirmenin biraz zaman aldığı fikrindeyim (çoğu zaman metodoloji derslerinin sonunda kendiliğinden ortaya çıkmazlar).

tutumlarını öğrenmek için mütekabiliyet analizi tekniği kullanılmış.[19] Ebeveynlerin, örneğin bireysellik hakkındaki görüşleri ve tutumları arasındaki ilişkileri soruşturmak ve bu görüşlerin ebeveynlerle okullar arasındaki ilişkiyi nasıl yansıttığını ve kurduğunu incelemek bu araştırmanın temel amacı. Bir diğer amaç da tutumları ve tatmin derecelerini ebeveynlerin sosyal arka planlarıyla ilişkilendirmek.[20]

Çalışmada ulus çapında 563 anne-babadan oluşan bir örneklem kullanılarak, Finlandiya medyasındaki güncel söylemleri baz alan araştırmacıların hazırladığı bir dizi önerme hakkındaki tutumların verileri toplanmış. Tutumları ölçmek için 1'den 5'e kadar numaralandırılan Likert ölçeği kullanılmış ve verilerdeki ilişkileri incelemek için istatistiki analizler yapılmış. (Analizde Likert ölçeğindeki 1, 2 ve 3 cevapları bir kategoride, 4 ve 5 ikinci bir kategoride toplanmış.)[21] Çapraz-tablolaştırılmış verilerdeki örüntüleri aramak için mütekabiliyet analizi kullanılmış.

Çıkan sonuçlara göre işçi sınıfı ebeveynleriyle üst sınıf ebeveynleri arasında görüşler ve kanaatler bakımından farklılıklar var:

> Mütekabiliyet analizinden elde ettiğimiz bulgulara göre soruşturulan tutumlar... ebeveynlerin sosyal konumları ile ilişkili olan... bariz örüntüler oluşturuyorlar. Tutumlardaki örüntüler tutuculuk ve liberalizm..., bireyselcilik ve toplulukçuluk... gibi eğitimsel ideolojilerle, birey, toplum, özgürlük ve kısıtlama ile ilgili fikirlerle örtüşüyorlar... Açıktır ki bu ide-

19 Eğitimde giderek artan piyasa yönelimi, yazarlara göre 1980 ve 1990'lı yıllardan beri fark edilir olmuştur. Kişisel tercih, reform, yeteneklilik ve özel okulların sayısının hızla artması eğilime katkıda bulunan kavramlardan ve gündemlerden bazılarıdır.

20 Sosyo-ekonomik statü, Finlandiya'nın istatistik kurumunun nüfus sayımı kategorilerini kullanarak kategorileştirildi: Girişimciler, üst düzey çalışanlar, alt düzey çalışanlar ve işçiler. Ebeveynlerin sahip olduğu okul çağı gelmiş çocukların sayısı ve bu çocukların cinsiyetleri de istatistiki analizde değişkenler olarak kullanıldı.

21 Bu dönüştürme için bir açıklama yapılmamış. Buna bir itirazım yok –araştırmacılar her araştırmada tercih edilebilecek bir pragmatizme başvuruyorlar– ama bir okuyucu olarak bu kategorileştirmenin sebeplerini bilmek isterim. Neden "1" ve "2" bir kategoride, "3" bir diğerinde, "4" ve "5" bir üçüncüde birleştirilmiyor?

> ...olojiler, reformlara sosyal psikolojik bir bakış açısından yaklaşıldığı etkili bir çerçeve inşa etmeye yardımcı oluyorlar... (Räty vd., 1996: 214)

Bu sonuçlar hakkında benim yorumum, bazı kavramları ve sosyo-ekonomik verileri içeren bir çapraz tablodan yapılan tek bir mütekabiliyet analizinin (bir kere işleme konmuştur)[22] her zaman şu şekilde yorumlanabilecek sonuçlar vereceğidir: "Dikey eksen beyaz yakalı işçileri mavi yakalılardan uzaklaştırma eğiliminde" veya "grafiğin kuzey kısmında mavi yakalı işçilerin statü grubunu temsil eden tutumları bulabiliriz".

Klasik istatistik, mütekabiliyet analizi ve Bourdieu'nün yaklaşımı

Kullanılan teknik Bourdieu'nün ve Räty vd.'nin analizlerinde aynıdır. Metodolojik bir açıdan, her ikisi de verilerdeki örüntüleri ve yapıları ortaya çıkarmayı amaçlar, fakat Bourdieu yöntemi tekrar tekrar işleme koyarak çok sayıdaki kategori arasındaki ilişkileri araştırır.

Bourdieu ayrıca *a priori* varsayımlar (mesela sosyo-ekonomik arka plan verilerinin dağılımı hakkında) kullanarak yeni bilgi üretmekten kaçınmaya çalışır. Yaptığı şey, sosyo-ekonomik arka plan verilerini değişkenler halinde özetlemektir, ancak gerekli gördüğünde istatistiki analizlerinde bu değişkenlerden bazı kategorileri çıkartmaktan da çekinmez. Bourdieu, verilerde dolaysız ilişkiler ararken arka plan değişkenlerini bağımsız değişkenler[23] olarak görmez.

---

22 Räty vd.'nin (1996) benimsediği tarz ve içerik, en azından bana göre, yazarların klasik istatistik metodolojisi mirasının kuvvetli olduğu bir gelenek ve çevre –ya da, Kuhn'u hatırlarsak, paradigma– içinde çalıştıkları kanısını uyandırıyor. "Arka Plan", "Yöntem", "Sonuçlar", "Tartışma" gibi altbaşlıklarıyla bu çalışma geleneksel "kalite kontrolü", hipotez test eden analizlerin tarz ve formatını izliyor. Räty vd. tutumlar ve tatmin hakkındaki değişkenleri daha farklı yollarla kategorileştirebilir ve çözümleyebilirlerdi (örneğin Şekil 2'de betimlediğim gibi, Bourdieu'nün verileri tekrar tekrar analiz ettiği yöntemi benimseyebilirlerdi).

23 Bu, mütekabiliyet analizi ile elde edilecek, betimlenecek değişkenlerden (tutumlar ve tatminler) ve betimleyici değişkenlerden (örneğin sosyo-ekonomik

Bazı sonuçlar

Benzer tekniklerin onları kimin kullandığına bağlı olarak farklı şekillerde kullanılabileceğini gösterdim. Ayrıca öğrencilerin tekniklerin kullanımı, bu teknikler için gerekli veri özellikleri, analizlerin anlamlılık seviyeleri vs. gibi konular hakkında tek taraflı bir bakış açısına sahip olmaktansa istatistik ve sosyal olgular hakkında bilgi üretimi (mesela kategorilerin dahil edilmesi ve dışarıda bırakılması olarak) meseleleri hakkında sağlam bir entelektüel ilgi geliştirmeleri gerektiğini savundum. Vurguyu buraya yapmamın nedeni istatistiğin bilimsel metodolojisinin geniş bir kullanım alanı olması ve bizim sosyallik hakkındaki görüşlerimizi oldukça etkilemesi. Çok çeşitli entelektüel kökleriyle modern istatistik, sosyal olgular ve normal veri dağılım şemaları hakkındaki kavrayışımıza tesir ederek kavramların ve sınıflandırmaların yaratılmasını sağlar (Hacking, 1991: 181).

Mütekabiliyet analizi *tekniğinin* bizim kurtarıcımız olduğunu söyleyemesem de, Bourdieu'nün istatistiki epistemolojisinin metodoloji derslerindeki klasik istatistik anlatımına şimdiye dek kullanılmayan bir katkı olduğunu savunuyorum.[24]

Öğretmenlerin eğitiminde, çapraz-tablolaştırılmış verilerin istatistiki analizinin yapılmasının alternatif yolları hakkında daha açık görüşlü olmak gibi bir sorumluluğumuz olduğunu sanıyorum. Bu meyanda Bourdieu'nün araştırmalarına daha yakından bakmak için birçok neden var. Niceliksel yöntemler

---

veriler) oluşan, tanımlanabilen değişkenli (davranışlar ve tatmin değişkenleri) sayesinde bir figürde sonuçlanabilir ve betimsel değişkenler (sosyo-ekonomik veriler örneğin), Räty vd.'nin (1996) sonuçlarına benzer bir şekil sağlayacaktır.

24 Bourdieu'nün istatistiki epistemolojisinin uygulanması klasik istatistiğin terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Mütekabiliyet analizi üzerine bazı makale ve kitaplar (Böckentholt, 1990; Böckhenholt ve Takane, 1994) bu analizi yapısal ilişkiler arayışında ve bu ilişkilerin gücü ve doğasının analizinde öteki, klasik istatistiki yöntemlerle (anlamlılık testi vb.) birleştirmeyi tartışmaktadırlar. Dahası, nicel çözümleme kullanımından zevk almak için belli oranda saygı, sezgi ve yorum yeteneğine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan klasik istatistik ve Bourdieu'nün istatistiki epistemolojisisi (veya niteliksel ve niceliksel yöntemler) arasındaki fark çok azdır.

sık sık önceden hazırlanmış sorular sordukları ve istedikleri yanıtları sabit seçeneklerle sınırladıkları için eleştirilirler (Rosen ve Wernersson, 1996: 11); Bourdieu'nün istatistiki epistemolojisi de bu tür eleştirilerin hedefi olabilir, ancak bu epistemoloji *a priori* belirlenmiş statü gruplarını kuran, önceden inşa edilmiş değişkenlerin kullanımını içermez. Amaç daha ziyade mütekabiliyet analizini anket verilerini kuramsal ilişkilere dönüştürmek için kullanmaktır:

> [E]ğer çok değişkenli regresyon analizine karşı daha çok mütekabiliyet analizini kullanıyorsam bunun nedeni, mütekabiliyet analizinin, felsefesi bana göre sosyal dünyanın gerçekliğinin ne olduğuna tam olarak uyan ilişkisel bir veri analizi tekniği olmasıdır. Benim alan mefhumunu kullanırken yapmaya çalıştığım gibi, ilişkiler bağlamında "düşünen" bir tekniktir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 96).

Başka bir deyişle istatistiki yöntem, katı ilişkilerin varlığını inşa etmenin ve doğrulamanın bir yolu olmaktan çok, deney yapmak için kullanılacak bir (Wittgenstein'ın kavramını ödünç alırsak) "düşünce aracı"dır.

Sonuç olarak, Bourdieucü bir bakış açısının eksikliğine vurgu yapma amacım öğretmenlerin eğitimindeki söylemlerin tarafsız olmadığını önermekti. Metodoloji derslerinde anlatılan metodolojilerin hakimiyetinin doğal olduğu düşünülmemelidir; bu metodolojiler her zaman, neyin göz ardı edildiği bağlamında soruşturulmalıdır.

Teknik bir not

Mütekabiliyet analizindeki aritmetik hesaplamalar hakkındaki detaylar standart başvuru literatüründe bulunabilir.[25] Bu makalede kullanılan bütün mütekabiliyet analizi Greenacre tara-

25 Mütekabiliyet analizine ve onun sosyal bilimlerdeki uygulamalarına odaklanan, daha sık referans verilen bazı istatistik kitapları için Benzécri vd. (1973, Fransızca bilen okuyucular için "klasik" bir referans), Greenacre (1984; 1993), Lebart, Morineau ve Warwick (1984), Gifi (1990) ve Greenacre ve Blasius (1994) incelenebilir.

fından hazırlanan SimCA2 yazılımı kullanılarak yapılmıştır.[26] Şekil 1 ve 3 analiz sonuçlarını simetrik şekiller halinde göstermektedir. Bu figürlerdeki toplam katılık (açıklanmış varyans, *inertia*) %12 ve %15'tir.[27]

ÇEVİRENLER *Emrah Göker - Meryem Ayan*

KAYNAKÇA

Becher, T. (1994), "The Significance of Disciplinary Differences", *Studies in Higher Education*, 19, s. 151-161.

Benzécri, J.-P. vd. (1973), *L'Analyse des Données. Tome 1-3*, Paris: Dunod.

Bourdieu, P. (1984 [1979]), *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1988 [1984]), *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1996 [1989]), *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L.J.D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Broady, D. (1988), "Jean-Paul Benzécri och korrespondenanalysen". *Forskning och utveckling for högskolan*, 4, Stockholm: UHA.

Broady, D. (1990), *Sociologi och epistemology. Om Pierre Bourdieu forfattarskap och den historiska epistemologin*, [Sosyoloji ve Epistemoloji: Pierre Bourdieu'nün Çalışmaları ve Tarihsel Epistemoloji Üzerine.] Doktora tezi, Eğitim Araştırmaları Bölümü, Stockholm Eğitim Enstitüsü, Stockholm.

Broady, D. ve Heyman, I. (1997), "Omvårdnadsforskning. Ett vetenskapligt fält i vardnande?", *Pedagogisk Forskning i Sverige*, 4, 193-209.

Broady, D. ve Palme, M. (1992), "Högskolan som fält och studenternas livsbanor", *Rapporter från forskningsgruppen for utbildnings: och kultursociologi*, 1, Stockholm: Stockholm Eğitim Enstitüsü, Eğitim Araştırmaları Bölümü.

Böckenholt, U. ve Böckenholt, I. (1990), "Canonical Analysis of Contingency Tables with Linear Constraints", *Psychometrika*, 55, s. 633-639.

Böckenholt, U. ve Takane, Y. (1994), "Linear Constraints in Correspondence Analysis", *Correspondence Analysis in the Social Sciences* içinde, (der.) Michael Greenacre ve Jörg Blasius, Londra: Academic Press.

---

26 Michael Greenacre'in bağlantı adresi: Pompeu Fabra Üniversitesi, Ekonomi Bölümü, Ramon Trias Fargas, 25-27, 08005 Barselona, İspanya. SimCA2 programım tartışıldığı iki makale: Greenacre (1986; 1988).

27 Bu değer basit bir mütekabiliyet analizinden elde edilen iki boyutlu bir şeklin, geometrik bir açıdan, bütün kategorilerin gerçek, çokboyutlu dağılımını ne kadar iyi temsil edebildiğini ölçer. Mütekabiliyet analizinde "açıklanmış varyans" veya "katılık" kavramları hakkında Greenacre ve Blasius (1994: 12-14) incelenebilir. Simetrik ve asimetrik şekiller de aynı kitapta sayfa 10, 18-24 ve 259'da tartışılıyor.

Gifi, A. (1990), *Non-Linear Multivariate Analysis*, Chichester, UK: Wiley.

Greenacre, M.J. (1984), *Theory and Application of Correspondence Analysis*, Londra: Academic Press.

Greenacre, M.J. (1986), "SimCA: A Program to Perform Simple Correspondence Analysis", *Psychometrika*, 51, s. 172-173.

Greenacre, M.J. (1988), "Correspondence Analysis on a Personal Computer", *Chemometrics and Intelligent Laboratory Systems*, 2, s. 233-234.

Greenacre, M.J. (1993), *Correspondence Analysis in Practice*, Londra: Academic Press.

Greenacre, M.J. ve Blasius, J. (der.) (1994), *Correspondence Analysis in the Social Sciences*, Londra: Academic Press.

Hacking, I. (1991), "How Should We Do the History of Statistics?", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, (der.) Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, Londra: Harvester Wheatsheaf.

Heyman, I. (1996), *Gånge hatt till... Omvårdnadsforskningens framväxt i Sverige: Sjuksköterskors avhandlingar 1974-1991*, [İsveç'te Hemşirelik Araştırmalarının Ortaya Çıkışı. 1974-1991 arasında Hemşirelerin Yazdığı Doktora Tezleri] Doktora tezi, Eğitim Araştırmaları Bölümü, Stockholm Eğitim Enstitüsü, Stockholm.

Kennedy, J.J. ve Tam, H.P. (1994), "Log-Linear Models", *The International Encyclopedia of Education* içinde, (der.) Torsten Husén ve T. Neville Postlethwaite. Oxford Elsevier Science, s. 3499-3508.

Kuh, G.D. (1995), "Cultivating 'High Stakes' Student Culture Research", *Research in Higher Education*, 36, 5, 563-576.

Lautrey, J. ve Cibois, P. (1991), "Application of Correspondence Analysis to a Longitudinal Study of Cognitive Development", *Problems and Methods in Longitudinal Research* içinde, (der.) D. Magnusson vd., Cambridge: Cambridge University Press.

Lebart, L., Morineau, A. ve Warwick, K.M. (1984), *Multivariate Descriptive Statistical Analysis*, Chichester: Wiley.

Rosen, M. Ve Wenersson, I. (1996), "Kunskapsmönster och kön. Om nödvändigheten av kvantitativ feministisk forskning i pedagogik", *Pedagogisk Forskning i Sverige*, 1, s. 8-24.

Räty, H., Snellman, L., Mantysaari-Hetekorpi, H. ve Vornanen, A. (1996), "Parents' Views on the Comprehensive School and its Development": A Finnish Study. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 4, 3, s. 203-215.

Schiltz, M.-A. (1990), *A French Re-Analysis of a British Survey. Comparative Study of Statistical Methods Applied to Social Science Data*, Centre d'Analyse et de Mathématique Sociales, Rapor no. P.055, Paris.

Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*, Londra: SAGE.

TABLO 1

İsveç Umeå Üniversitesi'ne giden 230 kadın öğrenci için demografik ve yaşam tarzı verilerini gösteren 47 x 230'luk matriksin ilk on ve son üç satırı

Kodlama: 0 = "Birey bu kategoriye ait değil"; 1 = "Birey bu kategoriye ait"

Birey	Yaş						Medeni hal						Konu grubu (*)				Ek iş		
	-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40+	Yalnız yaşıyor	Yalnız, çocuklu	Evli	Evli, çocuklu	Birlikte yaşıyor	Birlikte yaşıyor, çocuklu	Öğretmenlik eğitimi (ÖE)	Doğa Bilimleri (DB)	Sosyal Bilimler (SB)	Beden Eğitimi (BE)	1-8 saat / hafta	9-16 saat / hafta	17 + saat / hafta
001	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
002	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0
003	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0
004	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
005	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	0
006	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
007	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
008	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
009	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
010	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
...																			
228	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
229	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
230	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0

Birey	En sevilen hobi									Egzersiz için harcanan zaman			
	Enstrüman çalmak	Kitap okumak	Spor yapmak	Kafeye, bara gitmek	Doğa gezisine çıkmak	Hayvanlarla ilgilenmek	El ve sanat işleri	Arkadaşlarla olmak	Partnerle / aileyle olmak	0 saat / hafta	0.01 – 3.59 saat / hafta	4.00 – 7.59 saat / hafta	8.00 + saat / hafta
001	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
002	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
003	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0
004	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0
005	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
006	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0
007	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0
008	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0
009	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
010	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0
...													
228	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
229	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0
230	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Birey	Dernek/örgüt üyeliği										Spor derneği üyeliği				
	Öğrenci Birliği	İsveç Ulusal Birliği (IUB)	Uluslararası Af Örgütü (UAÖ)	Sendika	Siyasi parti	Diğer öğrenci dernekleri	Dini örgüt, kilise	Greenpeace	*Humlan*	IKSU	Binicilik	Dövüş sanatları	Golf	Futbol	Salontopu
001	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
002	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
003	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0
004	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
005	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
006	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
007	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
008	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
009	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
010	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
...															
228	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
229	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
230	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Tablo 1'e not: (*) Ankete katılan 230 kadın öğrenci aldıklan derslere ve anadallanna gore dört konu grubuna ayrıldılar.

1- Öğretmenlik eğitimi (ÖE): Lärarutbildning 1-7 (ilköğrenim öğretmeni programı, 1.-7. dereceler); Lärarutbildning 4-9 (ilköğrenim öğretmeni programı, 4.-9. dereceler)

2- Sosyal bilimler (SB): Engelska B (İngilizce dersi); Nordiska språk B (İsveççe); Historia B (tarih); Historia A/B (tarih); Etnologi B (etnoloji)

3- Doğa bilimleri (DB): Biokemi B (biyokimya dersi); Organisk kemi (organik kimya); Biologi B (biyoloji); Info.behandl B (bilgisayar bilimi dersi)

4- Beden eğitimi / Kinesiyoloji (BE): Idr.ped. B-nivå (spor pedagojisi programı); Idr.lärar. B- nivå (beden eğitimi öğretmeni programı)

ŞEKİL 1

47 Kategorinin Grafik Gösterimi. Kadın Öğrenciler (İsveç Umeå Üniversitesi),

n=230. Tablo 1'in (47 x 230 Çapraz-tablo) Mütekabiliyet Analizi Sonucu

Yaş: 40 +

Birlikte yaşıyor

Evli,
çocuksuz

Spor zamanı:
0 s/h

Favori hobisi:
Okumak

Örgüt üyeliği:
Siyasi parti

Spor derneği:
Dövüş sanatları

Spor derneği:
Golf

Ek iş:
1-8 s/h

Konu grubu: DB

Spor zamanı:
4.00-7.59 s/h

Favori hobisi:
El ve sanat işleri

Ek iş:
9-16 s/h

Favori hobisi:
Partner/aileyle olmak

Konu grubu: BE

Birlikte yaşıyor,
çocuklu

Yaş 25-29

Favori hobisi:
Enstrüman çalmak

Favori hobisi:
Doğa gezisi

Örgüt üyeliği
IUB

Favori hobisi:
Hayvanlar

Örgüt üyeliği:
Sendika

Örgüt üyeliği:
Greenpeace

Yaş: 35-39

Ek iş:
17 s/h

Örgüt üyeliği:
Öğrenci derneği

Favori hobisi:
Arkadaşlarla olmak

Spor zamanı:
0.01-3.59 s/h

Örgüt üyeliği:
Dini, kilise

Yaş: 20-24

Örgüt üyeliği:
Humlan

Spor derneği:
IKSU

Evli, çocuklu

Spor derneği:
Futbol

Örgüt üyeliği:
UAÖ

Favori hobisi:
Spor yapmak

Yalnız yaşıyor

Spor derneği:
Salontopu

Konu grubu: ÖE

Yaş: 30-34

Spor zamanı:
8 s/h

Yalnız, çocuklu

Spor derneği:
Binicilik

Konu grubu: SB

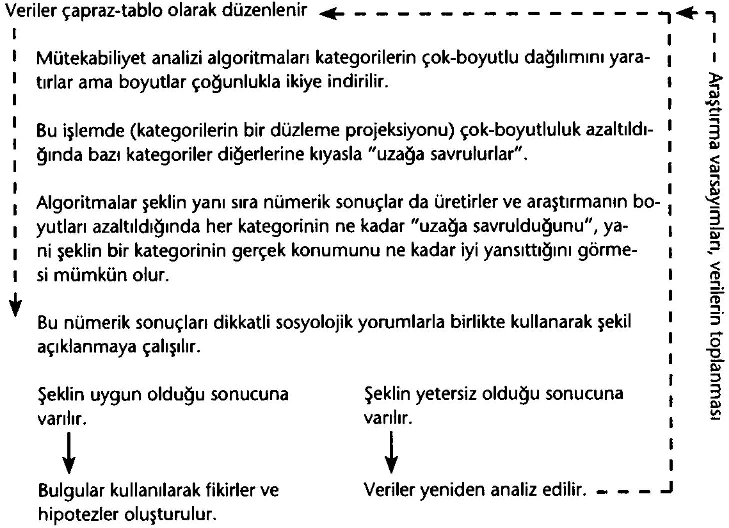
Favori hobisi:
Kafeye, bara gitmek

Yaş: - 19

Örgüt üyeliği:
Öğrenci derneği

ŞEKİL 2

Bourdieu Geleneğinde Mütekabiliyet Analizinin Ardışık Kullanımlarıyla Bilgi Yaratımı Sürecinin Akış Düzeni; Katkı ve Uygun Temsiliyet Kavramı.



ŞEKİL 3
35 Kategorinin Grafik Gösterimi. Kadın Öğrenciler (İsveç Umeå Üniversitesi),
n=230. Tablo 1'in 12 Kategori Çıkarıldıktan Sonra
Tekrar Mütekabiliyet Analizi Sonucu

Birlikte yaşıyor

Yaş: 40 +

Evli,
çocuksuz

Spor zamanı:
0 s/h

Örgüt üyeliği:
Siyasi parti

Konu grubu: DB

Spor zamanı:
4.00-7.59 s/h

Spor derneği:
Golf

Ek iş:
9-16 s/h

Spor zamanı
8 + s/h

Konu grubu: BE

Yaş 25-29

Ek iş:
1-8 s/h

Spor derneği:
Binicilik

Konu grubu: SB

Favori hobisi:
Enstrüman çalmak

Favori hobisi:
Arkadaşlarla olmak

Favori hobisi:
Kafeye, bara gitmek

Örgüt üyeliği:
Öğrenci derneği

Yalnız, çocuklu

Örgüt üyeliği:
Sendika

Yaş: 20-24

Örgüt üyeliği:
Öğrenci derneği

Yaş: - 19

Spor derneği
Salontopu

Örgüt üyeliği:
UAÖ

Spor zamanı:
0.01-3.59 s/h

Örgüt üyeliği:
Humlan

Yalnız yaşıyor

Spor derneği:
IKSU

Spor derneği:
Futbol

Evli, çocuklu

Favori hobisi:
Spor yapmak

Konu grubu: ÖE

Bourdieu Sosyolojisinde Anahtar Kavramlar

"EKONOMİK İNDİRGEMECİ" Mİ DEDİNİZ?

EMRAH GÖKER

Giriş

Bu yazıda dört şeyi tartışmak niyetindeyim: (1) Bourdieu sosyolojisinde sermaye kavramının gördüğü iş; (2) kavram üzerinden giriştiği nesneleştirmeler hakkında kendisine yöneltilen "ekonomik indirgemeci" eleştirisi; (3) bu eleştiriye pratik bir yanıt ve sermaye kavramının açıklama gücüne bir örnek olarak Bourdieu'nün "ekonominin sosyal yapıları" analizi ve (4) Bourdieu'de sermayenin bu şekilde tefekkür edilmesi ve araştırma tasarımına yerleştirilmesindeki muhtemel bir zayıflık.

İlk bölümde birinci ve ikinci noktaları ele alıyorum. İkinci bölümde Bourdieu'nün Fransa'daki konut piyasası üzerine ekibiyle birlikte yaptığı, *The Social Structures of the Economy*[1] (2005) başlıklı araştırmayı inceliyorum. Sonuç bölümünde de kısaca Bourdieu'nün sermaye kavramını yeniden inşasının Marx'ın projesini ne kadar açarak sürdürebildiğini soruşturuyorum.

---

1 Fransızca baskısı 2000'de yapılmıştır.

Sermaye ve indirgemecilik

Araştırma pratiğinden kopuk kuramsal tartışmaların boş olduğunu düşünen Bourdieu'nün koyduğu bir şerhi hatırlatarak başlamakta fayda var. Sosyal bilimsel anlatılarda yaygın bir skolastik alışkanlık olan kavramların başlangıçta keskin tanımlarını vermenin yerine *açık kavramların* kullanılmasını savunan Bourdieu'ye göre kâğıt üstünde kuramsal kapatmalardan sakınmak, kavramları ampirik olarak kullanılmaya, bu şekilde içerik kazanmaya yönelik olarak yaratmak ve tartışmak gerekir (Bourdieu ve Wacquant 2003: 79-80). Yani kurama, bilimsel pratiği yönlendiren ve örgütleyen bir *araştırmayı işleyiş tarzı* (*modus operandi*) muamelesi yapar Bourdieu. Bu yüzden kavramların pürüzlü, açık kalmasını tercih eder (Bourdieu, 1985a: 12).

Bourdieu'ye göre sermaye dağılımı

Sermaye, Bourdieu'de alan analizinin ve özelleşmiş/farklılaşmış toplumsal uzayların sosyolojik inşasının temel hareketlendiricisi, daha doğru bir istiare ile, alan ilişkiselliğini taşıyan *enerji*dir. Bourdieu sosyolojisinde alan analizinin epistemolojik kökeninin Ernst Cassirer'in (1953) ve Kurt Lewin'in (1951) fizikteki alan yaklaşımlarından devşirdikleri ilişkisel çatı olduğu hatırlanırsa "enerji", alan içindeki akışkanlığı ve güce dönüştürülebilmesi bağlamında sermaye kavramı için aslında metafordan daha fazla bir şeydir.[2] Eyleyicilerin sosyalleşme tarihleri sayesinde sahip oldukları özellikler ve yatkınlıklar (dinî aidiyet, eğitimsel birikim, yeme alışkanlıkları, konuşma tarzı vb.) ve bunların diğer eyleyicilerle ilişki içinde mübadele edilmesi (tanıma, kutsama, tâbi olma, paylaşma vb.) olarak sermaye, etkisini içinde (yeniden) üretilip tedavüle sokulduğu alanda gösteren; *değer*ini, alan dinamikleri içinde kazanan bir toplumsal ilişki, *toplumsal enerji*dir (Bourdieu, 1984: 113). İnsan grupları tarafından biriktirilen sermaye türleri ("sosyal dinamiklerin

2 Sosyal bilimlerde "alan kuramı"nın üretken kullanımlarının çok güzel bir tarihçesi için Martin (2003) incelenebilir.

enerjisi") azalıp artabilen miktarlarına, pratikler üzerinden kullanım şekillerine, bir türden diğerine tahvil edilebilirliklerine göre farklılaşan etkiler yaratırlar (Bourdieu, 1977: 183). Bourdieu kendi yaklaşımında "sosyal enerjinin birleşik bir bilimini" hedeflediğinin, çekim alanı-enerji / sosyal alan-sermaye çiftine benzetmeden daha derin bir epistemolojik yatırım yaptığının altını, Bertrand Russell'a (1938: 13-14) başvurarak çizer: "İktidar, enerji gibi, sürekli olarak herhangi bir formundan bir diğerine dönüşen bir şey olarak ele alınmalıdır; ve bu dönüşümlerin yasalarını araştırmak sosyal bilimin işi olmalıdır" (aktaran Bourdieu, 1977: 235).

Alan analizinde sermaye mefhumu ile yapılan bu vurgunun nihai amacı doğa bilimlerindeki "kapsayıcı yasa" temelli açıklama tarzını taklit etmek değil, kanımca Marx'ın ekonomik sermaye üzerinden giriştiği politik ekonomi eleştirisini genişleterek yeniden inşa etmektir:

> [F]arklı sermaye biçimleri ve bunlara tekabül eden dolaşım tarzları arasındaki eşmantıklar, bizi ekonomik olan-olmayan karşıtlığını terk etmeye mecbur eder; bu karşıtlık, ekonomik pratiklerin biliminin kayıtsız veya keyfi, yani gayri-iktisadi gibi gözüken bütün pratikleri maddi veya simgesel kârı en çoklaştırmaya yönelik ekonomik pratikler olarak ele alabilecek bir *pratiklerin ekonomisinin genel bilimi*nin tikel bir örneği olarak görülmesini engeller (Bourdieu, 1977: 183).

Bu araştırma-yönelimli revizyon, ampirik ilgiye göre inşa edilecek toplumsal uzay (bilimsel üretim, sanatsal üretim, eğitim alanı, medya vb.) içindeki pratiklerin sadece (klasik anlamıyla) ekonomik çıkarların değil, bazen bunlarla çatışan, simgesel çıkarların da kollandığı bir (ilişkisel anlamıyla) *genel ekonomisi* olduğu kabulüne dayanır (Bourdieu, 1980). Eyleyicinin sosyal bağlantıları ve grup aidiyetleri üzerinden sahip olduğu sermaye, satın alma gücü, eğitimi, dil alışkanlıkları, beğeni yargısı, bunların hepsi farklı alanlarda diğer eyleyicilerle mücadele içinde birer tahakküm kozuna dönüştürülebilir. Bourdieu'nün genel ekonomi yaklaşımı, derlememizde de sık-

ça vurgulandığı gibi, eyleyicilerin zihni yapılarıyla onların maruz kaldıkları sosyal yapılar arasındaki ilişkileri, sahip oldukları yatkınlıklarla alanda yerleştikleri konumlar arasındaki tekabüliyeti çözümlemeyi dert edinir. Kısacası bu çözümlemede sermaye *hem* eyleyicilerin pratiklerinde başvurdukları kaynaklara, *hem de* eyleyicilerin diğerlerini denetim ve tahakküm altına almakta kullandıkları iktidar taşıyıcısı ilişkilere tekabül ediyor. Eyleyiciler her zaman yatkınlıkları üzerinden belirli bir alandaki oyuna ortak (çoğu zaman da mecbur) oldukları için pratik çözümlemede sermayenin bu "eyleme anlam/hedef tedarik eden kaynak" ve "güç taşıyıcısı" özelliklerini ayırmak mümkün değil.

Ekonomicilik meselesini kısaca ele almadan önce iki hususa daha değinmek istiyorum: Bourdieu'nün pratiklerin politik ekonomisi çerçevesinde sermaye türleri arasında yaptığı tefrik ve bir alandaki sermaye dolaşımının metodolojik olarak nasıl analiz nesnesi haline getirildiği.

Bu bölümün başında hatırlattığım uyarıyı düşünürsek sermaye türleri hakkında her ampirik ilgi kapısını açacak birer anahtar olabilirlermiş gibi sabit kavram tanımları vermenin uygun olmadığı söylenebilir. Yine de, Bourdieu özellikle İngilizce sosyal bilim literatüründe ilgi odağı haline gelmeye başladığı dönemde (1970'li yılların sonu, 1980'li yılların başı) yazdığı tanıtıcı kuramsal metinlerde sermaye türlerinden ne anladığını açıklamaya çalışmıştır. Bu tartışmasını aktarmakta fayda görüyorum, çünkü tartışma *genel-olarak-sermaye* yaklaşımında hemen her çalışması için geçerli olan kabuller hakkında ipuçları veriyor.

Distinction'daki sınıf yaklaşımını özetlediği bir makalesinde Bourdieu, çalışılan toplumsal uzayın yapısının sermaye türlerinin dağıtımı üzerinden kurulduğunu hatırlatarak başlıyor – ilgilenilen toplumsal evrende aktif olan "özellikler"in bu dağıtımı ile bu özelliklere sahip olan eyleyicilerin değişen miktarlarda kuvvet, iktidar ve kâr edindiklerini ekliyor (Bourdieu, 1987: 4). Burada çalışmalarında ele aldığı dört çeşit sosyal güçten, sermaye biçiminden bahsediyor: *Ekonomik sermaye*; farklı

malûmat ve hüner sahibi olma biçimlerine tekabül eden *kültürel sermaye*; eyleyicilerin başka grup veya eyleyicilerle olan rabıtaları sayesinde sahip oldukları kaynaklara tekabül eden *sosyal sermaye* ve alan içinde meşruiyetleri algılanıp tanındığı zaman bu farklı sermaye biçimlerinin büründüğü biçim olan *simgesel sermaye* (aynı yer; karş. Bourdieu, 1986).

Bu dörtlüyü açmadan önce sermaye dağılımının somut analizinde Bourdieu'ye her araştırmasında rehberlik eden temel yöntemsel ilkeyi aktarmalı. Eyleyicilerin çalışılan toplumsal uzaydaki konumlanmalarında sermaye dağıtımı üç boyutlu bir belirleyiciliğe sahiptir: Eyleyiciler birinci boyutta sahip oldukları genel-olarak-sermayenin toplam büyüklüğüne göre; ikinci boyutta sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayenin karşılıklı ağırlığına göre; üçüncü boyutta da zaman içinde sermayelerinin büyüklük ve kompozisyonunun değişimine, yani, toplumsal uzay içinde izledikleri *güzergâha* göre dağıtılırlar.

Bourdieu araştırma verileri üzerinden bu dağılımı göstermek için yaygın olarak (Kent Löfgren'in derlememizde yer alan makalesinde de gösterdiği gibi) ilişkisel bir istatistiki analiz tekniği olan mütekabiliyet analizini kullanır. Burada, eyleyicilerden anketler aracılığıyla toplanan, sahip oldukları çeşitli özellikler (mezun olunan okul, kültürel etkinlik katılımı, kazanılan ücret, dernek veya örgüt üyeliği vb.) hakkındaki verilerden oluşturulan çapraz-tablolar mütekabiliyet analizi ile, yukarıda belirtilen ilk iki boyutun kurduğu bir koordinat düzlemine (yani, incelenen toplumsal uzayın topoğrafyasına) aktarılır. Hangi özelliklere sahip eyleyicilerin ekonomik-kültürel sermaye kompozisyonuna ve sermaye büyüklüğüne göre ne tür konumlara yerleştiği Bourdieu sosyolojisinde başlıca bu temsiliyet üzerinden yorumlanır.

Bu analiz hemen her zaman diğer kaynaklarla, kurumlar hakkındaki bilgi, makro istatistik göstergeleri, eyleyicilerle yapılan derinlemesine mülakatlar ve diğer belgelerle tahkim edilerek toplumsal uzayda temsil edilen kategorilerin ("Renault'da işçi" meslek konumuyla "kübik sanattan hoşlanmama" yatkınlığının birbirine yakınlaşması gibi) sermaye dağılımı üzerinden

açıklamasına ve eşitsizlik, engelleme, dışlama gibi mekanizmaların işleyişinin ifşaatına girişilir.

Bourdieu *ekonomik sermayeyi* Marx'ın yaklaşımını sahiplenerek ele alır ve analizlerinde kültürel sermaye ile birlikte başat hiyerarşi kuran ve eşitsizlik üreten güç olarak kullanır (Bourdieu, 1996: 270). Ancak Marksist politik ekonomi eleştirilerinden farklı olarak bu sermaye biçiminin üretimi ve dolaşımına diğerleriyle ilişkisini incelemeden tek başına odaklanmaz. Ekonomik olan ve olmayan ayrımını reddederek pratikleri çalışmasına rağmen yavan "ekonomik indirgemecilik" eleştirilerine maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Ancak önerdiği genelleştirilmiş politik ekonomi çerçevesinin Marx'ın ekonomik sermaye analizi üzerinden sağladığı eleştirel açılımları ne derece içselleştirebildiği tartışmaya açıktır. Bu yazının sonunda aklıma takılan muhtemel sorunlara değineceğim.

Kültürel sermaye diğer bir hiyerarşi kuran temel sosyal güç olarak, Bourdieu sosyolojisinde diğer biçimlerden daha merkezî bir yer tutar (Robbins 2005). Bourdieu yukarıda belirttiğim gibi kavramları kapatmaktan yana olmadığı için sık sık gözden kaçırılan bir şey, dolaşımı incelenen kültürel sermayenin inşa edilen toplumsal uzayın yapısına göre "dinî sermaye", "bürokratik sermaye", "politik sermaye", "eğitimsel sermaye" gibi gömlekler giyebilmesidir. Farklı alanlarda (genel anlamıyla) kültürel donanım, malûmat, meşrulaştırma, adlandırma, görevlendirme veya otorite kaynaklarına ulaşım üzerinden dağıtılan özelliklerin çalışılması için inşa edilmiş bir araç olan kültürel sermaye Bourdieu'ye göre üç halde varolur: *Bedenselleşmiş* hali, *nesneleşmiş* hali, *kurumsallaşmış* hali (Bourdieu, 1986).

Bedenselleşen kültürel sermayeye örnek olarak, çocukluktan başlayarak hanenin sosyal konumuna göre öğrenilen dil alışkanlıkları, yazma stili, vücudunu farklı bağlamlarda kullanma tarzları gibi özelliklerle kazanılan ve eşitsizlik etkisini en şiddetli biçimde eğitim alanında üreten sermaye verilebilir. Sınıfsal ayrıcalıkları sayesinde ödüllendirilmesi daha kolay olan yüksek miktarda kültürel sermayeyi bedenselleştirmiş çocuklar, öğretmenler tarafından "bozuk aksanlı", "elyazısı kötü",

"hovarda" gibi kategorilerle işaretlenen daha düşük sermaye yoğunluğuna sahip çocuklardan daha avantajlı olurlar (Bourdieu, 1996: 9-54).

Kültürel sermaye ikinci olarak, kitaplar, resimler, sanat ve bilim eserleri gibi, üretimi için özelleşmiş kültürel hünerler gereken nesnelerin formunda var olabilir (Bourdieu, 1985b).

Son olarak da, Bourdieu sosyolojisinde eğitimsel onaylama ve kutsama sisteminin (Bourdieu, 1988; 1996) ve devlet/bürokrasi alanının (Bourdieu, 1994; 2000) eyleyicilerin eşitsiz toplumsal konumlara dağıtılması üzerindeki kurumsal etkisi, kültürel sermayenin kurumsallaşmış formunun analizine işaret ediyor. Eğitim kurumları arasındaki hiyerarşiden çıkan insanların ayrıcalıklı ve dezavantajlı mesleki konumlara yerleşmesinde sınıf hiyerarşilerinin yeniden-üretilmesi, bu örtüşmenin hangi mekanizmalarla mümkün olduğu kültürel sermayenin bu hali incelenerek soruşturuluyor.

Bourdieu'ye göre *sosyal sermaye*, "az çok kurumsallaşmış olan karşılıklı arkadaşlık ve tanıma ilişkileriyle kurulmuş dayanıklı bir ağ ile ilintili gerçek veya potansiyel kaynakların toplamıdır" (Bourdieu, 1986: 249). Eyleyicinin diğerleriyle olan bağlantıları, grup üyelikleri, bu ilişkilerin getirdiği (eyleyicinin üstündeki veya ona yönelik) yükümlülükler, ayrıcalıklar ve itimat söz konusudur. ABD'de özellikle Robert Putnam ve James Coleman gibi sosyal bilimcilerin öncülük ettiği pozitivist "sosyal sermaye" çalışmalarının yaygın etkisiyle Bourdieu'de bu sermaye biçiminin kurucu önem arzettiği düşünülmüştür, ancak alan analizinde açıklama gücü açısından sosyal sermaye ikinci plandadır. Tekabül ettiği ilişki ve özellikler, toplumsal uzayı kurucu ekonomik-kültürel sermaye dağılımına tâbidir (Swartz 1997: 158n).

Son olarak diğer üç sermaye biçiminden gördüğü kuramsal iş bakımından ayrı (ve kilit) bir yeri olan *simgesel sermaye*ye değinmek gerekiyor. Kavramlar hakkında skolastik tanımlar üretmeyi seven (ağırlıkla ABD'li) sosyal bilimcilerin simgesel sermaye hakkında sıklıkla gözden kaçırdıkları nokta, bu biçimin Bourdieu'nün alan analizlerinde basitçe "bir başka tür

sermaye" değil, *genel-olarak-sermaye*nin kendisi, diğer sermaye türlerinin fetişleşmesiyle dolaşıma giren bir sosyal güç olması:

> Simgesel sermaye [diğer sermaye türlerinden] herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir. Söz konusu kategoriler, ilgili sermayenin özgül mantığını kabul eder –ya da şöyle diyelim– bu sermayeye sahip olmanın ve birikiminin keyfiliğini yanlış bir biçimde tanır.[3] (Bourdieu ve Wacquant 2003: 108)

Bir sermaye türü bilinir ve kendinden menkul olarak tanınır (yanlış-tanınır) olduğunda, eyleyiciler sahip oldukları o sermayeyi algı kategorileri ile ayrımlara, simgesel hiyerarşilere, rütbelere, derecelere, yani, simgesel sermayeye dönüştürürler. Bu dönüşüm üzerinden çalışılan alandaki oyunun meşruiyetinin tanınması, böylelikle alanın sosyal yapılarının eyleyicinin algı yapılarıyla bütünleşmesi mümkün olur (Bourdieu, 1991: 238). Alanda sahip olunan kozların işaret ettiği çıkarların üzeri simgesel sermaye ile örtülür. Oyunu oynamanın bir şekli olan "çıkar kollamaya karşı kayıtsızlık" yatkınlığını mümkün kılar, iktidar kullanımının (dolayısıyla tahakküm kurmanın) "masum" tanınma, meşruiyet, itaat taleplerine bürünmesini sağlar.

Başka bir deyişle, simgesel sermaye mefhumu Bourdieu sosyolojisinde, çok değişik mücadelelere sahne olan alanlarda (din, sanat, bürokrasi, eğitim vb.) iktidar ilişkilerinin simgesel formlar üzerinden meşrulaştırılmasımn ve olağanlaştırılmasının benzer mekanizmalarını göstermek için yardıma çağrılıyor. Kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu bir toplumsal formasyonda burjuvazinin ekonomik faaliyetlerini başka alanlara tahvil edilebilecek simgesel formlar üzerinden meşrulaştırmak ihtiyacı hissettiğiyle ilgili Bourdieucü argümanlar, yine de "sermaye", "çıkar", "dolaşım", "pratiklerin ve kültürel malların ekonomisi" gibi mefhumlara alerjisi olan sosyal bilimcilerin

3 Bu alıntıda Wacquant'ın eklediği dipnot da önemli: "Simgesel sermaye nosyonu, Bourdieu'nün geliştirdiği nosyonların en karmaşık olanlarından biridir ve bütün eserleri bu sermayenin çeşitli biçimlerinin ve sonuçlarının keşfedilmesine yönelik bir arayış olarak okunabilir" (aynı yer).

"ekonomik indirgemecilik" suçlamalarına konu oldu. Bu bölümde son olarak bu tartışmaya değineceğim.

"Ekonomicilik"[4] tartışması

Bourdieu hayli erken bir tarihte, *Outline of a Theory of Practice*'de[5] ekonomici yaklaşıma karşı ekonomik ilişkilerin antropolojik çözümlemesini önermişti. Burada ekonominin rasyonel hesaplama, rekabet ve sömürü yasalarından ibaret bir sistemden çok daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu Cezayir'de çalıştığı topluluklar üzerinden göstermeyi amaçlamıştı:

> Ekonomicilik, ekonomiyi nesnel gerçekliğine indirgeyerek, ekonomik faaliyetin yanlış-tanınan, başka bir deyişle, toplumsal olarak bastırılan nesnel hakikati ve üretim ve mübadelenin toplumsal temsiliyeti arasındaki, toplumsal olarak muhafaza edilen ayrıma yerleşmiş olan özgüllüğü yok eder. (1977: 172)

Ortodoks ekonomik yaklaşım sadece üstü örtülü olmayan, açık rasyonel-bireysel çıkarlara dayalı rekabet ve mübadele ilişkilerini tanıdıkça bu ilişkilerin her zaman simgesel malların mübadelesi ile içiçe gerçekleştiğini, eşitsizliğin ve tahakkümün doğallaştırılmasının bu simgesel ekonomi sayesinde mümkün olduğunu görmezlikten gelir. Ekonomiciliğin tanıdığı tek çıkar, kapitalizmin gelişimi ile tarihselliği kurulmuş olan, insanlar arasındaki nakit ve kredi dolaşımına bağlı olan çıkardır. Bourdieu'nün bu indirgemeciliğe cevabı, ekonomik olan ve olmayan ayrımını reddeden, kültürel ve sosyal çıkarların mücadelesini de analize katan, bütünsel bir yaklaşımdır (1977: 178).

Sosyal bilimlerin politik ekonomi eleştirisinden giderek uzaklaştığı bir dönemde Bourdieu'nün yaklaşımı, özellikle "çıkar" mefhumunu yeniden tesis etme önerisi, kendisinin bireyleri her daim çıkarcı amiller olarak ele aldığını düşünenler tarafından "ekonomik indirgemeci" olmakla itham edildi (Jopp-

4 Bu kelimeyi "ekonomik indirgemecilik" ve "ekonomik belirlenimcilik" ile aynı anlamda kullanıyorum.

5 Çalışma Fransızca'da 1972'de basılmıştır.

ke 1986; Fiske 1991: 238). Açıkladığı tüm eylem biçimlerinin çıkar motivasyonuna indirgendiği, insanların sadece iktidar ve hesap peşinde koşan canlılar olarak analizlerinde temsil edildiği söylendi (Caillé 1992).[6]

Bourdieu'nün akılcı tercih ve oyun kuramcılarının ve diğer davranış modelleme meraklılarının *homo economicus*'unu topyekûn reddeden sosyolojisi ile hemdert olamamanın farklı ülkelerin akademi alanlarındaki kavgalarla ve o alanların yapısıyla da ilişkisi var kuşkusuz.[7] Felsefe-edebiyat arasında danseden spekülatif-şiirsel bir dille, öznelci ve(ya) antirealist metakuramsal çerçevelerle çalışan, Bourdieu'nün bir kısmını "doksozof" ("*doxa* âşığı") olarak tanımlayacağı akademisyenlerin doğurgan yapısalcılığa itiraz etmeleri de anlaşılabilir. Yine de, Bourdieu'nün ekonomicilik eleştirilerine verdiği cevaba kısaca değinmek istiyorum.

Bourdieu'ye göre "çıkarı olmak", incelenen toplumsal uzaydaki "oyunun ruhunu" kapmaktır,[8] "kazanılıp kaybedileceklerin önemli ve peşinde koşulmaya değer olduğunu kabul etmektir" (Bourdieu ve Wacquant 2003: 105). Bu pratik-yönelimli haliyle çıkar sabit bir *homo* kurgusundan, tarih-dışı bir yerden istihraç edilemez, ancak ve ancak "ampirik gözlemle tanınabilen bir tarihsel inşadır, tarihsel bir keyfiliktir" (aynı yer). Burada *intérêt* kelimesinin ortodoks ekonomi "bilimi" tarafından sömürgeleştirilmesinden çok önce, Latince *interesse* kökünden geldiği hatırlatılabilir, "şeylerin, varlıkların arasında olmak; farklı olmak; farklılık yaratmak" anlamında. Bourdieu'nün alan analizi üzerinden önerdiği ilişkisel açılım da eyleyicilerin girdikleri mücadeleler içinde, sahiplenilen sermayeformlu kozlar arasında çıkar sahibi olduklarını göstermeye ça-

6 Bu tür eleştirilerin hedefini nasıl şaşırdığı, Bourdieucü sosyolojinin ekonomicilik karşıtı çerçevesi hakkında Lebaron'da (2001; 2003) incelenebilir.

7 Fikirlerin ulusal bağlamlar arasında mübadele edilmesinin toplumsal koşulları hakkında Bourdieu (1999) incelenebilir.

8 Türkçe'de kullandığımız "bir işi kıvırmak" deyimi de, örneğin bir mesleği öğrenmek anlamında kullanıldığında, tam da bu tür bir pratik ustalığa işaret eder. Bu öğrenme sürecine, mesleğin icraatı sırasında boyun eğilmesi gereken kurallar da dahildir.

lışıyor. "Yatırım", "sermaye" gibi kavramları terk etmekte direnmesinin bir sebebinin de bir karşı-hegemonya projesinin parçası olarak Bourdieu'nün bilimsel *Reelpolitik*'i ile ilgili olduğunu düşünüyorum.

Özetle, Bourdieu'de çıkar kollamak, hedef-yönelimli akılcı eylem değildir. Faydacı yaklaşımdaki amaçlar-araçlar çerçevesini benimsemez. Eyleyici bedenselleştirdiği yatkınlıkları üzerinden çıkarlarını kollamaya çalışırken sahip olduğu düşünümsellik kapasitesi, yani kayıtsız bir konumdan oynadığı çıkar oyununu tanımlayabilme yeteneği konumuna ve alanın yapısına göre değişir (Bourdieu, 1990: 106-119).

Ekonomi alanının sosyoanalizi

İngilizce baskısı 2005 ortasında yapılan, Fransa'daki konut piyasasının 1960'lı yılların ortasından 1980'li yılların ortasına kadar geçirdiği dönüşümün, bir başka deyişle ekonomi alanının bir sektörünün sosyoanalizi olan *The Social Structures of the Economy*, Bourdieu'nün "ekonomik indirgemeci" eleştirisine doğrudan polemiğe girmeden, araştırma pratiği üzerinden verdiği kitap boyutunda bir cevap olarak okunabilir. Ayrıca, Bourdieu'nün yukarıda ana hatlarından bahsettiğim genişletilmiş politik ekonomi eleştirisinde sadece ortodoks ekonomi "bilimi"nin konusu gibi gözüken, kapitalist üretim ve dolaşım ilişkilerinin hâkim olduğu bir "alan" hakkında yaptığı en ayrıntılı çalışma olduğu için de önemsenmeli. Son olarak da, araştırmayı burada özetleyerek Bourdieu sosyolojisinde genel-olarak-sermaye kavramının işe koşulmasını somut olarak örneklendirebileceğim.

Konut piyasasının toplumsal kuruluşunu ve yapısal güzergâhını çözümleyen bu araştırma için inşa edilen veri setleri kabaca 1965-1985 dönemini kapsıyor.[9] Ekonomi alanında üzeri-

9 Kitap, Bourdieu ve meslektaşlarının *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* dergisinin Mart 1990 sayısında yayımladıkları araştırma bulgularına dayanarak hazırlanmıştır, kullanılan veriler hakkında daha fazla ayrıntı için buradaki makalelere bakılabilir: Bourdieu vd. (1990a), Bourdieu vd. (1990b), Bourdieu ve Christin (1990), Bourdieu ve Martin (1990).

ne mali ve politik olduğu kadar yoğun bir simgesel yatırım da yapılan bir mal olarak "konut"un üretimi ve tüketimi hakkındaki bu çalışma, Bourdieu'nün sonuç bölümünde belirttiği gibi, başlıca konut tüketicisi olan küçük burjuvazinin devlet ve inşaat şirketleri karşısında çektiği ıstırabın öyküsü olarak da okunabilir.

Araştırma iki bölüm bir de ekten oluşuyor: Kitabın büyük bir kısmı, temel ilgi olan konut piyasasının ampirik analizine ayrılmış "Konut Piyasası" başlıklı ilk bölümde. "Ekonomik Antropolojinin İlkeleri" başlıklı ikinci bölümde Bourdieu ekonomi alanının sosyoanalizi ile ilgili bazı kuramsal dersler çıkarıyor. "Ulusaldan Uluslararası Alana" başlıklı kısa ek bölümünde de ekonomi alanının uluslararasılaşmasının yıkıcı etkileri ve bu sürecin çalışılması hakkında kısa notlar düşülmüş.

Neoklasik yaklaşımın ve bunun sosyal bilimlerde kuyrukçuluğunu yapan kuramların *ekonomik pratiklerin ekonomisi* ile ilgili kabullerine karşı Bourdieu bu ekonominin mekanik belirlenimler veya akılcı iradenin kararlarıyla temellendirilemeyeceğini belirtiyor. Bu ekonomi eyleyiciler arasındaki çekişmeli ilişkilere dair öğrenme süreçleri ve alanın düzenlilikleri sayesinde edinilen yatkınlıklar anlaşılmadan açıklanamaz:

> [H]erhangi bir bilinçli hesaplamadan ayrı olarak bu yatkınlıklar, her ne kadar hesapçı değerlendirmeye uyum sağlamaları yüzünden onları hesapçı aklın ürünleri olarak düşünmeye, onlara öyle muamele etmeye meylediyorsak da, *akılcı* değil *akla yatkın* olarak adlandırılması daha uygun olan davranışlar ve beklentiler doğurma kabiliyetine sahiptirler. (Bourdieu, 2005: 9)

Bu minvalde tek ailelik konutların piyasası, ikili bir toplumsal inşanın ürünüdür: Birincisi, *talebin inşası*; yani, konut kiralama ve satın almaya yönelik yatkınlıkların ve tercihlerin, alana yasal düzenlemeler, kredi ve vergi yardımları üzerinden devlet müdahalesi aracılığıyla da, yaratılması. İkincisi, *arzın inşası*; yani, öncelikle alanda inşaat şirketlerinin konumlanışını etkileyen devlet (ve banka) kredilerinin dağıtılması ve üretim ve

pazarlama stratejileri alandaki konumlarına göre kısıtlanan ve şekillenen şirketlerin faaliyetleri. Kısacası sosyoanaliz, kadim Bourdieucü (aslında Mausscu) ilkeye uygun olarak, üretimin ve şirket konumlarının yapısını tüketime ve beğeniye dair yatkınlıkların yapısı ile ilişkilendirmek zorundadır (16-17).[10]

Arz ve talebin yapısı

Bourdieu bu çözümlemeye "ev" denilen malın etrafındaki simgesel haleyi tartışarak başlar. Hanenin, ailenin yeniden-üretimi için temel bir yatırımdır konut. Bu sebeple arz sahiplerinin pazarlama stratejileri açısından bu yönelimi şekillendirmek önemli bir koz haline gelir (22-23). Bourdieu devamla, konut alıcılarının ve tercihlerinin oluşturduğu toplumsal uzayı inşa etmeye koyulur. İstatistikleri kullanarak meslek kategorilerine ve gelir seviyelerine göre hangi tüketicilerin piyasaya girebildiğini, hangilerinin sermayelerinin yapısına göre kiracı veya ev sahibi olduklarını inceler. Bu ilk analize göre, kültürel sermaye birikimi olarak daha zengin olan, ancak hanelerinin yeniden-üretimine yetecek kadar ekonomik sermaye sahibi olan grup, kamu sektörü çalışanları, öğretmenler, sanatçılar vs. daha düşük oranda ev sahibidirler (27-28). Ev sahibi küçük burjuvazi arasında da konut inşaatı biçimine (inşaatı kendi yapanlar, planı kendi yapanlar, şirket kataloğundan seçenler, emlak komisyoncusundan alanlar), konut büyüklüğüne, yaşa, meslek ve gelire göre oluşan ayrımlar da tüketicilerin alandaki konumlarını belirlemek ve meyledecekleri arz sahiplerini tahmin edebilmek açısından önemlidir. Bu ayrımları Bourdieu, ilk kez konut sahibi olanların tek ailelik evlerini veya apartman dairelerinin mülkiyetini ne şekilde elde ettiklerini (miras, hediye, nakit ödeme, borç) inceleyerek sürdürür.

Alanı dolduran diğer eyleyiciler, üreticilerdir. Arz sahiplerinin konumları, hem birbirleriyle alan içindeki rekabet ilişkilerine göre, hem de ürettikleri metaın dayattığı belirlenimler

10 Bundan sonra isim ve tarih belirtilmeyen sayfa numaralarının hepsi incelenen kitaptandır.

üzerinden yapılaşır (40). Konut inşaatına yapılan estetik yatırım açısından farklılaşan şirketlerden alana hammadde tedarik edenlere uzanan bir eksenden bahsedilebilir. Piyasaya konut arzeden başlıca eyleyiciler arasında kataloglardan satış yapan çok güçlü endüstriyel (veya yarı-endüstriyel) üreticiler, büro, dükkân, park gibi eklentilerle beraber "site" veya küçük "köy" inşa eden üreticiler, senede 20 ile 200 arası konut üreten orta-ölçekli şirketler ve sayısı en fazla olan, piyasaya senede çok az miktarda konut arzeden küçük şirketler bulunur (41). Üreticilerin toplumsal uzaydaki dağılımının yapısını şirket büyüklüğü (kâr, sermaye, çalışan sayısı, üretim kapasitesi, faaliyet alanı) ve şirket istihdamının yapısı (inşaat işçileri, zanaat ustaları, teknisyenler, mühendisler, büro işçileri ve yöneticiler arasındaki oranlama) belirler.[11] Buna göre, şirketler arasındaki temel gerilim ekseni, bir uçta inşaat işçisi ve zanaatkâr çalıştırmayan, taşeron firmalarla çalışan, yönetici ve büro işçisi kadrosu geniş, çok büyük sermaye, AR-GE ve pazarlama kaynaklarına sahip, ulusal planda faaliyet gösteren büyük şirketlerden ve diğer uçta bölgesel olarak faaliyet gösteren, eski ve aile sermayesine dayalı, dev finans ve inşaat şirketleriyle bağlantısı olmayan, konutlarını kendileri üreten, çoğu kez kendilerinin geliştirdiği sanayileşmiş teknikler kullanan (prefabrik paneller, metal levhalar vs.) daha küçük şirketlerden oluşur (45-48).

Şirketlerin pazarlama stratejileri de bu hiyerarşiye uygun olarak yapılaşmıştır. Örneğin, alanın en güçlü oyuncuları ürünlerinin daha "geleneksel", daha "ailevi" olduğu mesajına, bölgesel çalışan küçük şirketlerden çok daha yoğun bir simgesel yatırım yaparlar. Büyük şirketler ayrıca güçlü konumlarını reklam kampanyalarında "en sağlam ve dayanıklı" konutları ürettikleri mesajına tahvil etmeye meylederler. Taşeron kullanmayan şirketler ise simgesel sermaye yatırımını "konutu yapan duvar ustası" figürüne yaparlar veya kendi kullandıkları özgül yapı tekniklerini reklama taşırlar. Küçük şirketlerin diğer bir simgesel stratejisi, prefabrik inşaat tekniklerinin çabukluk ve

11 Bu sonucu araştırma ekibi INSEE (Ulusal İstatistik ve Ekonomik Çalışmalar Enstitüsü) verilerinin mütekabiliyet analizi ile ifşa eder (46).

hazırlığına vurgu yaparak konut malzemesinin görece ucuzluğunu gizlemektir (57-63).

Bourdieu bu noktada tek ailelik konut piyasası alanının dış faktörlere bağlılığına vurgu yapmak ve üreticiler arasındaki hiyerarşinin gücünü göstermek için 1980 civarındaki ekonomik krizin alan üzerindeki etkisini tartışır. Talebin küçülmesi ve daha çok "geleneksel" ve "kişiselleştirilmiş" konutlara yönelmesi, en fazla kitle üretimi yapan büyük şirketleri etkilemiştir. Kâr oranlarını kurtarmak için bu şirketler üretimlerindeki standartlaşmanın üstünü örtmek, ürün farklılaşması yaratmak, inşaatlarında "ustalık" faktörünü öne çıkarmak için yoğun bir ekonomik ve simgesel yatırıma girişirler. Alandaki daralmadan başlangıçta kârlı çıkan orta ve küçük ölçekli şirketler 1980'li yılların başında satışlarını ve senelik konut üretimlerini artırabilmişlerdir. Ancak 1980'li yılların sonuna doğru taşeron firmalarla ilişkilerini yeniden düzenleyen, bölgesel örgütlerinin küçük şirketleri taklit etmesini sağlayan büyük oyuncular kaybettikleri mevzileri geri kazanmışlardır. Ayrıca alandaki kriz daha çok, düşük gelirli tüketicilerin piyasadan çıkmalarına sebep olduğu için kapitalist sınıfa yönelik konut üretimi yapan firmalar daha az etkilenmişler, orta ve üst gelir seviyelerindeki tüketicilere yönelmekte başarılı olan firmalar da en az zararla 1980'li yılların krizini atlatmışlardır (66-68).

Konut üreticileri arasındaki güç ilişkilerinin sosyoanalizini bir seviye daha derinleştiren Bourdieu, tek tek firmalara birer "alan" olarak bakmayı önerir. (Şirket olarak eyleyiciden kişi olarak eyleyiciye geçiş.) Şirket yöneticileri, AR-GE, pazarlama, muhasebe, üretim vb. departmanları arasındaki çekişmeler veya mali, ticari ve teknik sermaye sahipleri arasındaki mücadele, Bourdieu'ye göre, eyleyicilerin biriktirmiş oldukları ve simgesel sermayeye dönüştürmeye çalıştıkları eğitimsel sermayeye bağlıdır. Bourdieu, tikel şirket tarihleri boyunca yönetici tiplerinin ve yönetim stratejilerinin dönüşümünü anlamadan şirketlerarası rekabeti tam olarak açıklayamayacağımızı düşünür (70-72).

Çözümlemenin bu noktasında Bourdieu'nün tespiti nettir: Neoklasik ekonomi "bilimi"nin bin dereden su getirerek, tür-

lü matematik ve metafizik hokuspokusla ispatlamaya çalıştığı, akılcı aktörlerin tercihlerinin piyasada buluşmasıyla arz ve talep arasında yaratıldığı söylenen "denge" ("görünmez el" veya değişik sürümleri) kapitalist sınıfın iman ettiği bir sabitfikirden başka bir şey değildir. Yoksul alıcıların en az estetik yatırımı olan, en ucuz konutları üreten şirketlere, alım gücü yüksek olanların kendi konumlarıyla eşmantıksal bir konum paylaşan büyük şirketlere yönelmesi "doğal" bir eğilim değildir:

> Bu eşleşme gerçekleşiyorsa, bunun nedeni alıcıların toplumsal özellikleri ile şirketlerin, yani şirket ürünlerinin, çalışanlarının (özellikle de pazarlama elemanlarının)... ve şirketlerin verdikleri reklamların... toplumsal özellikleri arasındaki mütekabiliyetin gönülsüz ve hemen hemen bilinçdışı olan bir dizi stratejik etkiyi desteklemesidir... Bu tür bir "şefsiz orkestrasyon", hesaplanmaktan ziyade farkında olmadan icra edildikleri için "özne-siz" diyebileceğimiz sayısız stratejiye zemin oluşturur. Mesela, pazarlamacının çıkarlarım müşterisinin çıkarlarıyla özdeşleştirme veya tatmin garantisi olarak kendi tecrübesini gösterme ("Aynısından bende de var") stratejisi, müşteriye hitap eden ve simgesel olarak etkin bir stratejidir, bu etkinliğini de alıcıların ve satıcıların habitusu arasındaki konumsal eşmantık tarafından garanti altına alınan aşinalığa borçludur. (73)

Devletin rolü

Bourdieu tartışmaya konut talebinin inşasında şirketlerin ellerindeki gücü devlet aktörleriyle işbirliği yapmada kullanmasının ve konut politikalarının rolünü inceleyerek devam ediyor. Bu inceleme, aynı zamanda 1966'da ipotek piyasasının kurulmasından 1980'li yıllarda sosyalist hükümetin girdiği emekçi karşıtı dönemece kadar Fransa'nın ekonomi alanındaki genel neoliberal dönüşümün de öyküsü.

Şirketlerin konut talebinin inşasına siyaset alanı üzerinden etkide bulunmalarına bir örnek, 1960'lı yıllarda kurdukları

dernekler üzerinden devletin büyük ölçekli konut üretiminden çekilmesi için yaptıkları lobi faaliyetidir. 1968'de dönemin Bayındırlık ve İskân Bakanı ile ittifak yapan büyük inşaat şirketleri konut sektörünü serbest piyasa kurallarına angaje etmek, yeni arsaların iskânını kolaylaştırmak, yeni kredi olanakları gibi tavizler koparmışlardır (91).

Bourdieu sosyoanalizini bu sefer de bürokrasi alanında iskân politikalarının ve yasa yapımının evrimi doğrultusunda derinleştirir. Yasalar üzerinden politik ve ekonomik eyleyicilerin tekel altına alabilecekleri simgesel şiddet, konut piyasasında üreticilerin mücadelelerinde onlara avantaj sağlayacaktır. Burada Bourdieu önemli bir soru daha sorar: Devletlu eyleyicilerin konut piyasasını *tamamen* serbest bırakmamalarının, bu hizmetin üretimi üzerinde hatırı sayılır bir (yasal vs.) denetimi sürdürmelerinin sebebi nedir? Fransa'da 1974'ten 1980'li yılların başına kadar konut piyasasındaki devlet reformu ve düzenlemeci ağırlığının bir sebebi, bürokrasi alanının konut gibi bir meta için piyasaların sağlayamadığı ve o dönem hâkim politik eyleyicilerin çok ihtiyacı olan bir şeyi sağlamasıdır: "Halk desteği" veya Bourdieu'nün tabiriyle, "seferber edilmiş kanaat". 1970'li yıllardaki konut politikası tartışmalarını özetleyen Bourdieu, bürokrasi alanındaki kurumsal ve devlet memuru kimlikli eyleyicilerin konumlarını ve tartışmalardaki çıkarlarını incelemeye girişir (96-102). Tarihsel betimlemenin yeterli olmadığını düşündüğünden inşaat sektörünün akçelendirilmesiyle ilişkili oyunculardan oluşan toplumsal uzayı inşa etmeye girişir (Bayındırlık Bakanlığı'na bağlı eyleyiciler, bankalar, emlak şirketleri, yerel politikacılar, ilgili mahkemeler, Maliye Müfettişliği, komisyonlar vd.).[12] Bu şekilde Bourdieu 1976 yılındaki geniş konut reformuna götüren dinamikleri açıklamak istiyor. Bu dönemeçte, 1975'te, bürokrasi alanındaki oyuncular, kendi kurumsal çıkarlarını da kollamak amacıyla, iki zıt siyasa konumu arasına yerleşmiş gözüküyorlar: Bayındırlık Bakanlığı (ayrıca "sosyal konut" inşaatından sorumlu birimler) ile temsil edilen, eski ko-

12 Bu oyuncularla ilgili veriler yine mütekabiliyet analizi ile ele alınıyor (105-108).

nut inşaatı teşvik rejiminin devamını isteyen "sosyal devletçi" pozisyona karşı Barre Komisyonu (ayrıca Hazine, büyük bankalar ve Maliye Bakanlığı) ile temsil edilen, eski rejimin tamamen terk edilip yeni akçelendirme uygulamaları getirecek bireyselleştirilmiş destek rejimini destekleyen "radikal liberal" pozisyon. Bu çatışmanın kaynağı, Bourdieu'ye göre, bürokratik işleyiş hakkındaki iki uzlaşmaz tahayyül, iki farklı *bürokratik sermaye* dağılımı: "Sosyal devletçi" tarafta *kıdeme* dayalı bir bürokratik sermaye yerleşik; devlet hizmeti tecrübesinin kademe kademe, uzun vadede kazanılacağına iman eden bürokratlar var. "Radikal liberaller"in sahip olduğu bürokratik sermaye ise *teknik bilgiye* dayalı; hizmet tecrübesinin akılcı, formel, matematiksel işlemler kullanarak kısa zamanda elde edileceğine inanılıyor. Yani, inşaat sektörü kapitalistlerinin çıkarları kadar, hatta onların politikaya etkilerinden daha kuvvetlice, bürokrasi alanındaki bu mücadele sonuçta konut piyasasının yapısı üzerinde etkili oluyor. 1976 reformlarında baskın gelen neoliberaller sonraki yıllarda alandaki hâkimiyetlerini artırıyorlar.

Yerel güçler

Devlet katındaki bu mücadeleyle de bitmiyor Bourdieu'nün ilişkisel soruşturması. Geçirilen konut yasalarının, yapılan reformların yerel yönetimlerdeki ve bürokrasinin alt kademelerindeki eyleyiciler tarafından algılanıp işleme konulmasına da bakmak gerektiğini bildiriyor (126). Tepedeki bürokratik çıkar mücadelesi, değişen oyun kuralları yüzünden simgesel şiddet üzerindeki tekellerini korumak isteyen alt kademelerdeki memurlara da tahvil edilecektir. Yeni reformların yerleşmesinden sorumlu, teftiş, gözlem, yaptırım uygulama, rapor etme, mali denetim, kredi takibi gibi görevleri olan küçük bürokratların görece "serbest" oyun alanı, kuralların arada bir çiğnenmesine göz yumabilmeleri üzerinden yerelde biriktirebildikleri *bürokratik karizma* "çevre" bölgelerde oyunun kurallarının değişmesini sağlıyor. Bakanlığın memuru olan bir mimar, konut

kredisinden sorumlu bir yerel bürokrat, gayri resmî eyleyicilerle kurdukları kıyakçılık ilişkileri üzerinden reformların pratiğe tercüme edilmesinin aracısı oluyorlar. Bourdieu devletin bu "ulusal birlik"ten çok farklı "yerel" yüzünün konut piyasasının yapılaşmasındaki etkisini soruşturuyor araştırmanın bu safhasında (130-135). Bölgesel müdürlüklerin, belediye başkanlıklarının ve mahalli dairelerin, Bourdieu'nün tabiriyle "yerel feodalizmlerin" dünyası.

İmar planları, arsa meseleleri, inşaat izinleri ve daha bir dolu prosedür için bu dünyaya girmek zorunda olan kapitalist eyleyiciler ve gayri menkul komisyoncuları burada piyasa rekabetinden bambaşka kuralları öğrenmek durumundalar. Neoliberal devletin kendileri için inşa ettiği piyasadan kazanç sağlamak için ödemeleri gereken bir bedel.[13]

Müşteri ve pazarlamacı

Talep sahibi ile arz sahibi arasındaki buluşmaya Bourdieu araştırmanın ancak bu son safhasında değiniyor, şimdiye dek anlaşılmış olacağı gibi bu açıklama stratejisinin temel maksadı alışveriş ilişkisini kuran, müşterinin de satıcının da ayırdında olmadığı toplumsal yapıları incelemek: "Etkileşim, etkileşimin kendisinde bulunmaz – iki yönlü bir ilişki aslında her zaman üç yönlü bir ilişkidir, iki eyleyici ve içine yerleştikleri toplumsal uzay arasındadır" (150). Katalogdan ailesine bir ev beğenmeye çalışan kadın ile ona ürününü beğendirmek için tüm (simgesel) şiddet ustalığını kullanan bankacı arasındaki etkileşime, yukarıda işaret edilen tüm yapılar kazınmış durumdadır.

Bu son bölümde Bourdieu müşterilerle konut veya konut kredisi satıcıları arasındaki ilişkinin yapısını inceliyor.[14] Bu incelemede, satıcının konuşmayı yürütme temposu, yaptığı kri-

13 Konut piyasasındaki üreticilerin yerel bürokrasiyle olan tecrübelerine ışık tutmak için Bourdieu ve arkadaşları derinlemesine mülakatlara başvurmuşlar (142-147).

14 Bu bölümdeki tartışma etnografik verilerle ve gerçek müşteri-satıcı diyaloglarından yapılan alıntılarla destekleniyor.

tik müdahaleler, müşterinin "gerçekten" nasıl bir ev istediğini "öğrenme" süreci, satıcının müşterinin ev almaya ne kadar kararlı olduğunu anlama taktikleri, ödeme planı gibi hayati bir ayrıntı konuşulurken satıcının gösterdiği "ürkütmeme" özeni ve takındığı "resmî" tavır tartışılıyor. Bu ilişkide simgesel şiddeti hemen her zaman tekel altında tutan taraf olan bankacı, iki söylem tarzı arasında gidip gelme ayrıcalığına sahiptir: Müşteriyle bir başka müşteri gibi, aynı çıkarlara sahip oldukları hissini vererek bir özdeşlik kurma taktiği ("Size bu öneriyi yapacak son kişi benim aslında, zira ben bayağı eski bir ev satın almıştım...") ile kurumsal kimliğin ağzıyla konuşma taktiği ("Biz müşterilerimize her zaman yeni yapılmış bir ev almalarını salık veriyoruz, zira..."). Bourdieu devamla satıcının ilişkinin "resmî" sınırlarını aşıyor gözükme taktiği ("Annem de buna benzer bir ev satın almıştı..."), güya vermemesi gereken bir sırrı verme taktiği ("Bunu söylememem gerekiyordu ama şu planı seçerseniz...") gibi hamlelerin simgesel şiddetin icra edilme biçimleri olarak görülebileceğine işaret ediyor.

Satış elemanları ile müşteriler arasındaki ilişkinin sağlam ve etkin olması, satıcının sahip olduğu ustalık, genel pazarlama stratejileriyle bireysel ilişkilerin uyumlu oluşu gibi faktörler şirket yönetimi için bir çeşit sermaye biçimine dönüşür. Satıcı da bu yüzden müşterinin borçlarını ödeyip ödeyemeyeceğini düşünmek, alıcının ödeme gücü çerçevesinde şirketin de çıkarına olacak en ideal planı dayatmaya çalışmak zorundadır. Bunu yaparken, şirketin kendisine dayattığı "müşteriyi tatmin" kurallarına da uymaya çalışır, zira kendi konumunu muhafaza etmek için iyi bir "performans" göstermek durumundadır.

Bu yapısal kısıtlamaların içerdiği bir başka olgu da, konut satışında bankaların belirli bir müşteri profilini kayırmasıdır: Alt veya orta kademeli devlet memuru veya özel sektör büro işçisi, gelirinin sabitliği ve görece emniyet altında oluşu yüzünden, yetersiz gelirinin konut alırken borçlanmasını zorunlu kılması yüzünden ve bankanın dayattığı bağlayıcı kuralları anlayıp uyacak eğitimsel sermayeye sahip olması nedeniyle ideal müşteridir (172-173). Bunun yanında banka zaten sözleşme imza-

landıktan sonra müşteri üzerinde topyekûn tahakküm sahibidir.

Bazı dersler

Bourdieu araştırmanın sonunda, ekonomik ilişkilerin antropolojik bir muhasebesini yapmış olmanın yanında, küçük burjuvazinin ev sahibi olmak için kendini vakfettiği ıstırabın muhasebesini de yapmaya çalıştığını hatırlatıyor (185). Zira alıcının yüklendiği şartlar mekanistik bir alma-verme ilişkisi ile tüketilecek şeyler değil; uzun vadeli bir endişelenme, hayal kırıklığı, stres, emniyetsizlik, tatminsizlik hissiyatını da alınan evin içine taşıyan şartlar. Neoliberal dönemde kendini gerek tüketim alışkanlıkları gerek kapitalist sınıfın politik vs. sabit fikirlerini benimsemek ("*allodoxia* etkisi") üzerinden *burjuvalaşma* dinamiğine teslim eden orta sınıf, Bourdieu'ye göre, ıstıraba ve sükût-u hayale mahkûm. "Tek ailelik konut" ve bu konutlardan müesses, giderek çalışma alanlarından uzaklaşan mahalleler, eski dayanışmaların parçalandığı bir ahvalde küçük burjuvazi için hapisaneye dönüşüyor; mülkiyetle gelen hukukî ve diğer sorumluluklar, eve sürekli yapılması gereken yatırımlar, cemaatten yalıtılmış bir özel alana kapatılmış sorunlar:

> Birey için toplumsal yükselişin aracı olarak görülen, çocukların yetiştirilmesini merkeze almış olan aile birimi, dolaylı veya dolaysız olarak evcil nesnelerin üretimi ve dolaşımı sayesinde hayatta kalan herkes tarafından ebediyen kutsanan bir ev içi hayatı kültünde meşruiyetini bulan bir kolektif bencillik mekânına dönüşmüş artık. (191)

Bourdieu bu kitapta sadece ekonomi alanı hakkında bir çözümleme sunmuyor, *The Weight of the World* (1999) ile bir başka örneğini verdiği, kapitalizmin sosyal topluluklar üzerindeki tahribatının politik eleştirisine de devam ediyor.

İkinci bölümde ve ekte bu eleştiriden Bourdieu'nün "ekonomik antropoloji" için çıkardığı kuramsal dersler ele alınıyor. Burada Bourdieu, alan analizinin, yapısal etkileri göz önü-

ne almayan, mekanistik etkilerden bahseden neoklasik kurama ("metodolojik bireyselcilik") karşı açıklayıcı gücünü yineliyor. Önerilen, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım gibi, temel tahakküm kaynağının ekonomik sermaye dolaşımı olduğu, şirketlerin ve müşterilerin karşılaştığı bir alan üzerine çok boyutlu bir yaklaşım bina etmek: Öncelikle, sınıfsal ve kültürel farklılıkları üzerinden alıcıların konumlarını tesis eden kuvvetlerin çalışılması; sonra, kendi içinde alt-alanlar olan şirketleri kuran mücadeleleri incelemek; ekonomi alanına dışarıdan etki eden devlet faaliyetlerinin bu etkilerini icra etme biçimlerini açıklamak ve arzla talebin sosyolojik olarak buluştuğu etkileşimin ekonomik ve simgesel yapısını çözümlemek. Bir alan olarak şirket, şirketlerin eyleyici olduğu ekonomik alt-alanlar (klasik ekonomide "sektörler"), genel (ulusal) ekonomik alan, küresel dinamiklerle ekonomik alanların birleşmesi.

Bu ayrı safhaları olan ama kuramsal bir bütünlük arz eden araştırma tasarımı yaklaşımında sermaye türlerinin biriktirilmesi ve birbirine dönüştürülmesi, safhaları birbirine eklemleyen bir epistemolojik araç olarak kullanılıyor. Bu stratejiyi Bourdieu'nün önceki alan analizlerinde kullandığını, ama ekonomi alanı için ilk kez bu kadar ayrıntılı bir şekilde kullandığını da ekleyeyim.

Deveyi sermayeye yüklemek?

Son olarak, bir hisse anlatısına tekabül etmeyecek belki ama, birkaç hususu dile getirmek istiyorum. 2005 ortasında çıkar çıkmaz *The Social Structures of the Economy*'yi okumaya başlayana kadar konuya neresinden gireceğimi bilemiyordum. Kitap hakkındaki ilk intibam, aksayan kısımları olmasına rağmen[15] çok sağlam bir araştırma tasarımı olması ve her zamanki Bour-

15 Örneğin, içimdeki Marksistin sorduğu üç soru: Konut politikaları konusunda 1966'dan sonra Fransız devletinde ortaya çıkan gerilimin makro ekonomik belirlenimleri yok muydu? Bu süreçte örgütlü olduklarını bildiğimiz konut üreticileri neoliberal bürokratlar üzerinde nasıl etkili oldular? Kapitalistlerin yerel bürokratlarla ilişkileri neden ampirik olarak çok "ince" ve yetersiz çalışılmış?

dieu ustalığı ile kuramı pratiğe, pratiği kurama başarıyla yedirmiş olmasıydı. Yine de, örneğin bir *State Nobility* kadar ampirik olarak ihtiraslı ve bölümleri sıkı sıkıya ilmeklenmiş bir çalışma değil bu. Çünkü ekonomi alanı hakkında çerçevesi sağlamlaştırılmış bir araştırma programına yerleşmiyor, Bourdieu'nün kısa vadede izlemeyi düşündüğü bir araştırma *güzergâhı* için açık uçlar ve cevaplanmamış sorular bırakıyor. Ömrü yetseydi, söylendiği kadarıyla, güncel kapitalizmin ekonomik alan analizlerini daha sistematik bir şekilde sürdürecekti Bourdieu. Ancak araştırma, öteden beri Bourdieu'nün ampirik araştırma meşgalesini ve formel veri sunumu alışkanlıklarını felsefeye hâkim, kuramsal olarak zengin bir yaklaşımla birleştirmesine aklı yatmayan bazılarının kendisine yönelttiği "ekonomik indirgemecilik" suçlamasına çok güzel bir cevap teşkil ediyordu. Ben de çalışmanın bu kuvvetli yönüne yüklenerek sermaye tartışmasını aktarmaya karar verdim.

Şimdi, bu makaledeki anlatıyla eğer Bourdieu'de sermaye kavramının yerini çok yanlış biçimde temsil etmediysem, yer yer kendimi susturduğumu da belirtmem gerekiyor. Hissettiğim bir sorun, bazı yerlerde "simgesel sermaye"nin benim benimsediğim "ampirik ilgiye göre inşa edilecek sermaye türlerinden farklı, genel-olarak-sermaye mefhumuna bağlı" olduğu okumasından farklı kullanımları olması. Bu pratik-yönelimli bir mesele değil, çünkü eğer düşündüğüm gibi simgesel sermaye, ekonomik sermaye de dahil tüm diğer biçimlerin değerlenmesi ve fetişleşmesi ile dolaşıma giren *meta-sermaye* değilse, Bourdieu'nün Marksist politik ekonomi eleştirisini genelleştirme iddiasına epistemolojik bir temel tedarik etmek zorlaşıyor.

Bourdieu Marx'ı, ekonomik sermayeyi, diğer toplumsal uzayların yapısını iyice araştırmadan ayrıcalıklı kıldığı için eleştiriyordu. Birçok alan analizinde kültürel sermayeyi (ve bunun büründüğü diğer özgül biçimleri) aynı soyutlama seviyesinde, yani ekonomik sermaye *kadar gerçek* bir konumda analize dahil etmesi ve iki sermaye türü arasındaki karşıtlığı göstermesi kanımca eleştirisinin doğru bir revizyon önerdiğinin bir ispatı. Ayrıca (her ne kadar bu tanımı sonraki araştırmalarında aç-

ma ihtiyacı hissetmese de) genel-olarak-sermayeyi Marx'ı izleyerek "taşlaşmış veya yaşayan emek formundaki sosyal enerji" (Bourdieu, 1986: 241) olarak tanımlamasını da hatırlamak gerekiyor. Benim okumama göre, kültürel, dinî, teknik, bürokratik vs. sermayenin eyleyicilerin el koyup tekelleştirebilecekleri bir emek formu haline gelebilmesi için eyleyiciler tarafından algılanıp yanlış-tanınması ve simgesel sermayeye dönüşmesi gerekiyor. Ama bazen de Bourdieu, ekonomi alanı çalışmasında olduğu gibi simgesel sermayenin basitçe enformasyonel veya sosyal sermaye olduğunu, yani diğer biçimlerden kuramsal olarak farklı bir işlev görmediğini ima ediyor.

Marx'ı yitirmeden Marx'ı açma/genişletme çabasında aklıma takılan bir sorun da "değerlenme" ve "sömürü" mefhumlarıyla ilgili. Eğer doğurgan yapısalcı çerçevenin alan analizlerinde sermaye kavramını bir metafordan daha derin olarak, Marx'ın emek üzerinden yaptığı kuramsal yatırımı devam ettirerek kullanacaksak, simgesel malların değerine, alandaki daha kuvvetli eyleyiciler tarafından, tahakküm altındaki eyleyicilerin aleyhine el konulmasına da eğilmek gerekiyor. Örneğin, Bourdieu konut piyasasında estetik yatırımı yoğun olan konutlarla daha ucuz malzeme ve endüstriyel tekniklerle yapılmış konutlar arasında eşitsiz bir dağılım olduğunu tartışırken simgesel kârın ve sömürünün kaynağını tartışmıyor. Buna bir cevap, değerlenmenin ve sömürünün Bourdieucü sosyoanalizin meselesi olmadığını kabul edip, sermaye kavramına araştırma içinde taşıyamayacağı bir yük bindirmekten imtina etmek ve kavramın kullanımını yeniden tesis etmeye çalışmak olabilir. O zaman Bourdieu'nün niyet ettiği projeden ne kadar uzaklaşmış oluruz, tartışma konusudur.

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1980), "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods", *Media, Culture and Society*, 2: 261-293.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre (1985a), "The Genesis of the Concepts of *Habitus* and of *Field*", *Sociocriticism*, 1 (2): 11-24.

Bourdieu, Pierre (1985b), "The Market of Symbolic Goods", *Poetics*, (14): 13-44.

Bourdieu, Pierre (1986), "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, (der.) J.G. Richardson, New York: Greenwood Press.

Bourdieu, Pierre (1987), "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, 32: 1-18.

Bourdieu, Pierre (1988), *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1994), "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory*, 12 (1): 1-18.

Bourdieu, Pierre (1996), *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1999), "The Social Conditions of the International Circulation of Ideas", *Bourdieu: A Critical Reader* içinde, (der.) Richard Shusterman, Oxford: Blackwell.

Bourdieu, Pierre (2004), "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field", *Constellations* 11 (1): 16-36.

Bourdieu, Pierre (2005), *The Social Structures of the Economy*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre vd. (1999), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, Salah Bouhedja, Rosine Christin ve Claire Givry (1990a), "Un Placement de Pére de Famille", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81/82: 6-33.

Bourdieu, Pierre, Salah Bouhedja ve Claire Givry (1990b), "Un Contrat sous Contrainte", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81/82: 34-51.

Bourdieu, Pierre ve Rosine Christin (1990), "La Construction du Marché", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81/82: 65-85.

Bourdieu, Pierre ve Monique de Saint Martin (1990), "Le Sens de la Propriété", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81/82: 52-64.

Bourdieu, Pierre ve Loïc J.D. Wacquant (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Caillé, Alain (1992), "Esquisse d'une Critique de l'Économie Générale de la Pratique" *Cahiers du LASA*, 12/13: 109-219.

Cassirer, Ernst (1953), *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*, New York: Dover.

Fiske, Alan Page (1991), *Structure of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York: The Free Press.

Joppke, Christian (1986), "The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, 31: 53-78.

Lebaron, Frédéric (2001), "Toward a New Critique of Economic Discourse", *Theory, Culture & Society*, 18 (5): 123-129.

Lebaron, Frédéric (2003), "Pierre Bourdieu: Economic Models against Economism", *Theory and Society*, 32: 551-565.

Lewin, Kurt (1951), *Field Theory in Social Science*, New York: Harper & Brothers.

Martin, John Levi (2003), "What is Field Theory?", *American Journal of Sociology*, 109 (1): 1-49.

Robbins, Derek (2005), "The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of 'Cultural Capital'", *British Journal of Sociology*, 56 (1): 13-30.

Russell, Bertrand (1938), *Power: A New Social Analysis*, Londra: Allen and Unwin.

Swartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.

BOURDIEU VE GIDDENS: *HABITUS* VEYA YAPININ İKİLİĞİ

ÜMİT TATLICAN - GÜNEY ÇEĞİN

Bu yazının amacı, düalizmlerin sosyal teoriyi istila ettiğini, verimli birleşmeler ve sentezleri engelleyerek onu bir çıkmaza soktuğunu düşünen iki toplum felsefecisi ve sosyal bilimcinin, bu düalizmlere karşı geliştirdikleri çözümleri kısaca ortaya koymak ve karşılaştırmaktır. Aslında toplumsal hayatın "yapılaşma"sını vurgulayan iki yazarın görüşleri ve teorileri, benzer bir gelişmenin yarattığı bir başıboşluk, bir keşmekeşin ürünleri, daha doğrusu bu kaos durumuna bir çözüm arayışı olarak görülebilir: Ortodoks konsensüsün yıkılması. İki sosyal bilimci de Parsons'ın ana karakter olduğu Amerikan işlevselciliğinin, daha doğrusu yapısal-işlevselciliğin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp 1970'li yılların ortalarına kadar süren hem Amerikan akademik dünyasında hem de dünyanın diğer kesimlerindeki neredeyse mutlak egemenliklerinin yıkılmasını olumlu bir gelişme olarak karşılayıp bu yaklaşımlarla hesaplaşmaya girmiş, hatta Giddens daha da ileri giderek "işlev" benzeri kavramları ve "işlevsel açıklamalar"ı sosyal bilimlerden tamamen kaldırmayı önermiş, "işlevselci olmayan bir manifesto" yazma gereği duymuştur.

Bourdieu ve Giddens'ın çözmeye çalıştığı problemin aslında yeni olmadığını, başlangıcından beri toplum felsefecileri ve

sosyal bilimcileri farklı şekillerde uğraştırdığını belirtmek gerekir: "Birey"/"toplum" veya "eylem"/"yapı" sorunu. Sosyoloji tarihine baktığımızda, özellikle 1920'li yıllara kadar olan dönemde, Weber ve Simmel gibi bazı istisnalar dışında, bu ikili karşıtlıklardan, daha ziyade "toplum" veya "yapı" vurgulu açıklamaların büyük ölçüde sosyolojik düşünceyi ve gündemi belirlediğini, başlangıçta "iradeci" bir eylem teorisi oluşturma amacıyla başlayıp "sosyal sistem"i vurgulayan bir anlayışa kayan Parsons'ın yapısal-işlevselci sosyolojisiyle de bu vurgunun güçlenip neredeyse tek güç haline geldiğini görürüz. İlgili dönemdeki bir başka gelişme de, özellikle Durkheim'dan beslenen antropolojik çalışmaların etkisinin ağır bastığı, birçok Marksist düşünür ve sosyal bilimciyi de etkileyen Fransız yapısalcılığının ortaya çıkışıdır.

Giddens ve Bourdieu'nün "ortodoks konsensüs" olarak adlandırdığı yapısal-işlevselci ana akım sosyolojinin (dünya çağında) mutlak görünen bu egemenliği, neredeyse tartışmasız görünse de, rakipsiz değildi. Örneğin, toplumun aslında karşılıklı etkileşimlerden başka bir şey olmadığını öne süren Georg Simmel'in düşünceleri, Amerikalı bir başka filozof ve sosyal psikolog George H. Mead'in görüşleri ve onun felsefesine kaynaklık eden "faydacı" felsefeyle harmanlanıp "sembolik etkileşimcilik" adı verilen, isim babası Herbert Blumer'in sistematize ettiği bir anlayışın gelişmesiyle sonuçlandı. Weber'in "anlamlı eylem" tartışmalarının da beslediği bu anlayışlar, özellikle Edmund Husserl'in fenomenolojik felsefesini "toplumsal dünyanın fenomenolojisi"ni anlamak için sosyolojiye uyarlamaya çalışan, Weber'den etkilenen, ancak onunla hesaplaşan Alfred Schutz'un 1930'lı yıllarda Almanya'da geliştirdiği, fakat Amerikan sosyolojisine 1960'lı yıllarda taşman "fenomenolojik sosyoloji"siyle ilişkili ancak farklı bir mecraya kaydı. Bu son yaklaşım "sembolik etkileşimcilik"ten hem etkilenen hem de onun bazı çıkmazlarını aşmaya çalışan birçok farklı çalışmanın yapılmasına yol açtı. Eylem sosyolojileri adını verebileceğimiz bu gelişme çizgisi içinde üçüncü bir akım, kurucusu Schutz'un görüşlerinden etkilenen, toplumsal hayatın olumsallığı ve kırıl-

ganlığını vurgulayan Garfinkel'in "etnometodolojisi" veya "etnometodolojik sosyolojisi"dir. Bu sosyolojiler uzunca bir süre, deyim yerindeyse, "yeraltında" yaşamak zorunda kalan muhalif güçler konumundaydılar.

Bourdieu ve Giddens'ın sosyal teorilerini şekillendirmeye başladıkları dönem tam da Parsonscı sosyolojinin yıkılıp yerini, Giddens'ın deyimiyle, bir "teorik sesler keşmekeşi"ne bıraktığı bir döneme denk gelir. Bu iki sosyal bilimci hem eski nesnelci, natüralist, pozitivist hegemonik yapının yarattığı katı disipliner ayrımları ve hem de bu katı ayrımların yol açtığı katı bir işbölümü ve ikili karşıtlıkları aşmaya, bu hegemonik yapıyla hesaplaşırken ondan kurtarılabileceklerini kurtarmaya, bu arada sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi yorumcu sosyolojilerin birikimlerini bunlarla harmanlamaya, özetle "eylem" ve "yapı"yı birarada açıklayabilecek yeni bir sentez geliştirmeye çalışırlar. Bu çabaların ürünü Bourdieu'de *habitus* kavramı, Giddens'ta "yapının ikiliği" düşüncesidir.

Bu yüzden, Bourdieu üzerine bu derlemede, ilk önce Bourdieu'nün *habitus* kavramını ele alacak, ardından Giddens'ın "yapının ikiliği" kavramına geçeceğiz. Yazımızı bu iki düşünür-sosyal bilimcinin bu konudaki açıklamalarını karşılaştırarak bitireceğiz.

Bourdieu: *Habitus*

> Latince olarak "habitus" dediğime dikkat edin lütfen, ki bunun ne anlama geldiği Fransa'da anlaşılmamaktadır. Bu kelime, "alışkanlık" kelimesinden daha iyi bir biçimde, Aristoteles'teki "exis" edinme ve "yetenek" anlamlarını ifade etmektedir (ki Aristoteles bir psikologdu aynı zamanda). "Habitus" metafizik alışkanlıkları ya da şu gizemli hafızayı ifade etmez, ki bunlar ciltler dolusu kitaba ya da küçük ama ünlü tezlere konu olmuştur. Bu "alışkanlıklar" sadece kişilere ve onların taklitlerine göre değişmezler; özellikle toplumlara, eğitim biçimlerine,

zevke, modaya ve prestij değerlerine göre de değişirler. Genelde ruhtan ve onun tekrarlama yeteneklerinden başka bir şeyin görülmediği yerde, kolektif ve bireysel pratik bilincin yarattığı eseri ve teknikleri görmek gerekir.

MARCEL MAUSS, 1934 (2005: 471)

Çok çeşitli yönlerde daha sıkı karşılıklı bağımlılık, çok çeşitli yönlerden gelen güçlü ve sürekli baskı, daha sürekli bir öz denetimi, daha istikrarlı bir üst-beni ve insan ile insan arasındaki münasebetlerde yeni adap biçimleri gerektirir ve geliştirir: Savaşçılardan saraylılar ortaya çıkar. Bu dünyada bir ölçüde geniş çaplı uygarlaşma süreçleriyle karşılaştığınız her yerde, bu habitus değişimini tetikleyen tarihsel-toplumsal manivelalar düzeneğinde de benzer türden işlevlere rastlarsınız.

NORBERT ELIAS, 1939 (2004: 352)

Değerler, ne "düşünce"dir ne de "çağrılabilir"; düşüncelerimizde olduğu gibi, maddi yaşamın ve maddi ilişkilerin içinden çıkarlar. Yaşam "habitus"u içinde, ilk elde ailede ve dolaysız toplulukta öğrenilen (duyguda "öğrenilen") zorunlu normlar, kurallar, beklentiler vb.dir. Bu öğrenme olmasaydı, toplumsal yaşam devam edemezdi ve bütün üretim dururdu.

EDWARD P. THOMPSON, 1968 (1994: 279)

İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir: Pascal'ın dediği gibi, "dünya beni içeriyor ama ben onu anlıyorum". Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez var olur: Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar.

PIERRE BOURDIEU, (2003: 118)

Bourdieu'nün sosyolojik projesinin çıkış noktasını, her şeyden önce Batı merkezli entelektüel geleneğin en geleneksel sorunlarından biri olarak kabul edilen birey-toplum düalizmine

çözüm getirme ve temelden *yanlış* bulduğu *nesnelcilik-öznelcilik çelişkisini* aşma düşüncesi oluşturur. Onun "'yarı otomatik' ve "kişisel olmayan" bir karaktere sahip (daha açık bir ifadeyle, faillerin kendi farklı pratikleriyle sonuçlanan *üretken şemaların* mutlaka farkında olmaları gerekmemesi anlamında *yarı otomatik* ve bu şemaların sadece faillerin o anki durumlarına referansla açıklanamaması anlamında kişisel olmayan) *habitus* kavramı" (Mouzelis, 1995: 109) bu hedefi gerçekleştirmek için formüle edilmiştir. Cuff vd.'nin ifadesiyle, Bourdieu "bilgi, bilenin durumundan bağımsız mıdır, yoksa onun bir ürünü müdür?" sorusundan hareketle klasik epistemolojik düalizm problemine odaklanır (Cuff vd., 1998: 322) ve habitus kavramlaştırması aracılığıyla, iki farklı temel klasik sosyoloji geleneğini, sosyal gerçekliğin failin[1] içinde, zihninde olduğunu savunan veya aksine dışında ve şeylerde var olduğunu iddia eden karşıt yaklaşımları sorgular. Ayrıca sosyal gerçekliğin bu ikili karakterinin sosyolojik araştırmalarda muhafazakâr bir biçimde korunduğunu düşünür. Bundan ötürü, onun amansız saldırısının ilk ayağını farklı *nesnelcilik ve öznelcilik anlayışları* üzerine keskin eleştiriler oluşturur (Swartz, 1997: 96).

Öznelciliğe düşmeden nesnelciliği aşmak

> Eylemi bir yanda eyleyicisiz [failsiz], mekanik bir tepki olarak gören nesnelcilik, öte yandan bilinçli bir niyetin kararlı bir şekilde yerine getirilmesi, kendi amaçlarını belirleyen ve akılcı hesapla faydayı azamiye çıkartan bir bilincin özgür projesi olarak tanımlayan öznelcilik olmak üzere iki tuzağa düşmemeye gayret ediyorum (Bourdieu, 2003: 110).

Bourdieu *habitus* kavramını öncelikli olarak sosyal bilimlerdeki sonu gelmeyen nesnelcilik-öznelcilik tartışmasını aşma aracı olarak görür. En temelde kavramsal bir stratejist olan Bourdieu, kavramsal referans çerçevesinde, yapısalcı veya fa-

1 Bourdieu, eylemi bir kuralın basitçe pratiğe dökülmesi olarak tanımlamadığı için, toplumsal "aktör"lerden değil toplumsal faillerden (agents) söz eder.

illik-yönelimli görüşlerden birini tercih etmek yerine, bu karşıtlığı aşma girişimiyle yola çıkar (Baert, 1998: 30). Analizinin kalkış noktası bireysel eylem ve toplumsal yapı arasındaki ilişkisellik olan Bourdieu şu sorulara cevap arar:

> İnsan eylemini güdüleyen nedir? Bireyler, çoğu ana akım akademik sosyolojinin kabul etme eğiliminde olduğu gibi, dışsal nedenlere tepki verirken nasıl davranırlar? Bireysel eylem "kültür", "toplumsal yapı" veya "üretim tarzı" tarafından mı belirlenir? Ya da aktörler, sosyal bilimlerdeki fenomenolojik, yorumcu ve rasyonel-aktör okullarının öne sürdüğü gibi, kendi belirlenebilir sebeplerine/gerekçelerine göre mi davranırlar? Bununla ilişkili olarak, gerçekte, aktörlerin düşüncelerinin onların davranışlarına ilişkin sosyal bilimsel açıklamalardaki epistemolojik statüsü ne olacaktır? Bu düşünceler, Durkheimcı gelenekte olduğu gibi, epistemolojik anlamda güvenilmez olarak görülüp bir kenara mı itilecektir? Veya onlar, hermenötik gelenekte olduğu gibi, bilimsel anlatımın temel bina blokları mı olacaktır? Bu sorular Giddens'ın (1979) modern sosyal teoride merkezî problemlerden biri olarak saptadığı şeye işaret eder: Faillik ve yapı ilişkisi (Swartz, 1997: 8).

Sosyolojik tartışmalarda nesnelcilik olarak anılan akım, kısaca yapıların pratikleri ve tasarımları yapılaştırdığını ve nesnel ilişkileri inşa ettiğini öne süren entelektüel bir yönelimi anlatır. Bourdieu'ye göreyse, sosyal bilimlere hâkim olan nesnelcilik insani gerçekliği bir nesnel ilişkiler sistemi modeli olarak inşa eder (Ostrow, 2000: 306). *Outline of a Theory of Practice* (Bir Pratik Kuramı Taslağı) adlı kitabının "Nesnelciliğin Nesnel Sınırları" adlı bölümünde, toplumsal davranışın "nesnel" gözlemcisi tarafından kullanılan gerçeklik modeli ile *katılımcıların*[2] pratik gerçekliği arasındaki zorunlu ayrımı vurgulayan Bourdieu, nesnelci yaklaşımlarda bir kurallar bütü-

---

2 "Katılımcı" kavramı Nicos Mouzelis'in vurguladığı gibi, kesinlikle sadece özel bir bireyi anlatmaz. Bir toplumsal bütünün resmî katılımcısı resmî bir örgüt, güçlü bir elit veya bir ulus-devlet olabilir. Ayrıntılı bilgi için, bkz: Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, s. 100.

nünce yönetilen davranışlar, değerler veya tavırların düzenli olarak tekrarlanan örnekleri esas alınarak faillerin pratik gerçekliğinin yanlış-tanmdığını ileri sürer (Bourdieu, 1972/1977: 72). Dolayısıyla nesnelci bir sosyolog, dolaysız tecrübelerden bir kopuşun gerekliliğini varsayarak kendini ampirizme mahkûm eder. Toplumsal evrenle ilgili birincil tecrübeler bu anlayışta paranteze alınır; böylece toplumsal olay ve toplumsal fail kavramlarını bir kenara iterek, toplumsal olaylara eşlik eden psikolojik güdüleri ele almadan analize girişen, özellikle de nicel yöntemlerden faydalanma yolunu seçen sosyolojik perspektifler ön plana çıkar ve bunun sonucunda nesnelci sosyolojiler (Parsons'tan Lévi-Strauss'a kadar) insanları roller, kurumlar veya gizli kodların pasif ürünleri olarak tasvir ederler (Mouzelis, 1995: 110).

Bourdieu'ye göre, nesnelci paradigma, bilim adamının toplumsalı teorik olarak sunmak için kurduğu modeli bizzat toplumsalın kendisiyle özdeşleştiren bir yaklaşıma gebe olduğu için, faili "tatile" çıkaran mekanik bir model sunar. Modelin gerçekliği ile gerçekliğin modeli bu noktada yer değiştirir. Sonuç, toplumsalın şeyleştirilmesi, yani bilim tarafından kültür, yapı veya üretim tarzı olarak oluşturulan objeleri toplumsal bir etkililikle donanmış gerçeklikler olarak inşa eden bir şeyleştirmedir (Leledakis, 2000: 110-111). Bourdieu'nün nesnelciliğe dönük bu eleştirisinin odağında dönemin düşünsel atmosferine hâkim teorilerden yapısalcılık vardır. Turner'm ifadesiyle, Bourdieu'ye göre, yapısalcılar analizler sırasında "durumlar"m belirlenimsizliğini ve standart bağlamlarda kurallara mekanik bir biçimde uyan ve rollerini oynayan robotlar olmayan faillerin pratik yeteneklerini göz ardı ederler (Turner, 1991: 509). Normatif yaklaşımda kurallara uyma ve rolleri oynamanın yaratıcı faillerin becerili adaptasyonları ve esnek doğaçlamalarını gerektirdiğinin unutulması gibi, yapısalcılık da eylemi sadece (insan beyninde veya kültürde yüklü) temel ilkelerin uygulanması olarak görür (*a.g.y.*: 510). Nesnelciler toplumsal hayatın karmaşıklığını, örneğin salt rol oynamaya veya kurallara uymaya indirgerler. Onlar insanların yeni durumlarla başa çı-

kabilme yeteneklerini ve gerektiğinde onları geliştirme kapasitelerini ciddiye almaz (Baert, 1998: 30). Craig Calhoun'ın destekleyici bir ifadesiyle, Bourdieu'nün nesnelcilik eleştirisi şöyle özetlenebilir:

> Nesnelci sosyoloji eylemin yapılanmasını sadece dış güçlerin sonucu olarak açıklama eğilimindedir. Biz bir yöne itilebilir veya bir başka yöne gitmeye zorlanabiliriz. Eylemimiz güç, kurallar veya engeller tarafından yönlendirilir. Burada gözden kaçan şey, Bourdieu'ye göre, toplumsal yapının her birimizin içinde olma derecesidir, çünkü biz önceki deneyimlerimiz sonucunda öğrendik. Toplumsal yapıları dikkate alarak şeylerin nasıl yapılacağı konusunda pratik bir hâkimiyete sahip oluruz. Böylece, zaten eylemlerimizi üretme biçimimiz toplumsal yapılara uygundur ve bu yapıları yeniden-üretir, çünkü etkili olarak hareket etmemizi mümkün kılan şey budur. Biz yapıları bizzat onları yaşarken içselleştiririz –onlar soyut nesnelci bir modeldeki gibi var olmazlar. Kültürümüzün bize sağladığı öğrenme kategorileri sayesinde, ancak aynı zamanda anlayışımızın aktif bir biçimde gelişmesiyle, toplumsal yapılara ilişkin pratik anlayışlar geliştiririz. Bu deneyim ve bilme bileşimi temelinde, her birimiz belirli biçimlerde davranmamızı sağlayan pratik bir eğilim geliştiririz (Calhoun, 2000: 709).

Mouzelis'e göre, birey-aktörleri ve onların yetenek ve kapasitelerini önemsemeyen yapısalcı metodoloji gündelik hayatın somut pratiklerinden ziyade teorisyenin tasavvuruna ait teorik bir mantık kullanırken, aksine Bourdieu'nün postyapısalcı *habitusu*, teorik mantıktan ziyade pratik mantığa –eğilimlerin oldukça esnek, çok anlamlı ve çok duygulu olduğunu kabul eden bir mantığa– dayanır. *Habitus* bu nedenle yapısalcılık ve fenomenolojik/etnometodolojik yaklaşımlar arasında bir yerde durur (Mouzelis, 1998: 109).

Bourdieu radikal bir şüpheyle, öznelciliği de toplumsal dünyanın algılanması konusunda aynı ölçüde yetersiz bulur. Ona göre, öznelci bakış açısını temelde şu iki özellik karakterize eder. Öznelci bakış açısı (1) aktörün toplum içindeki yerinin

onun sadece bazı şeylere ulaşabilmesini sağlaması anlamında, kısmi bir bakış açısıdır; bütünün sadece belirli bir kısmını görebilir veya kavrayabilir. Ayrıca (2) taraflı bir bakış açısıdır; aktör şeyleri zaman içinde, bazen an be an değişen pratik algılarının biçimlendirdiği bir duruş biçiminden görür (Cuff vd., 1998: 323).

Bu açıdan Bourdieu'nün düşüncesine göre, toplumsal hayatın fenomenolojisinin temel kusuru şudur: Öznelci akım, toplumsal yapıları bireysel sınıflandırma edim ve stratejilerinin biraraya gelmesinin sonucu olarak görmekle, bu strateji ve edimlerin kalıcılığını ve gerçekliğin toplumsal üretiminin neden ve hangi ilkeye göre gerçekleştirildiğini izah edemez. Bourdieu, farklı öznelci mikro sosyologların analizlerini oldukça irade-yönelimli, bilinçli bir biçimde davranan ve etkileşim kuran görece özerk öznelere odaklandırdıklarını düşünür (Mouzelis, 1995: 110). Bu eleştirilere sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji de dahildir. Turner, Bourdieu'nün bu yaklaşımlara eleştirisini aşağıdaki sözlerle şöyle özetler:

> Toplumsal hayat etkileşimden fazlasını içerir ve etkileşim sembolik etkileşimcilikteki "durumların tanımları"ndan veya etnometodolojideki "açıklayıcı pratikler"den daha fazlasına işaret eder. Bu yüzden, sembolik etkileşimciliğin "aktör"ü ve etnometodolojinin "üye"si, üyelerin her zaman özel gruplar ve sınıflar içinde yükümlülükleri olduğunu kavramayı başaramayan soyutlamalardan ibarettir. Etkileşimler her zaman bağlamlar içinde etkileşimlerdir ve bu bağlamların en önemlisi sınıfsal konumdur. Etkileşimin bireyler arasında ortaya çıkma olasılığına sahip bu temel özelliği sınıfsal kökene göre değişir ve etkileşim bu yüzden yapı içinde gömülüdür –öyle ki yapı mümkün olan şeyi sınırlar. "Yapısal-olmayan" bu daha yaygın etkileşimcilik eleştirisine ek olarak, sembolik etkileşimciliğin aktörlerin eylemlerini açıklama ve anlama çabasında bilişsele çok fazla vurgu yaptığını ileri süren Bourdieu'ye göre, sonuç olarak bu yaklaşımda aktörlerin nesnel sınıf-temelli çıkarları olduğu unutulur (Turner, 1991: 510).

Turner, Bourdieu'nün sınıfsal boyutu ihmal eden öznelciliğe eleştirisini "akademik alan" bağlamında şöyle açar:

> Ve bir kez daha, "homo academius"un temayülleri açıktır. Zira akademisyenin doğasında toplumsal dünyayı tanımlama, değerlendirme, düşünme, üzerinde düşünme ve yorumlama vardır; bu temayülün bir sonucu olarak, toplumsal bağlamlardaki gerçek insanlara dünyayla salt akademik ilişki düşüncesi empoze edilir. Sembolik etkileşimciler için, böylece, insanlar eylemler ve durumları tanımlayan, üzerinde düşünen, yorumlayan ve açıklayan sokaktan tarafsız sıradan akademisyenlerdir. Ancak, sokağın yorumları ve bu sıradan yorumların akademik tasvirleri toplumsal gerçekliği iki nedenle uygun bir biçimde betimleyemez. İlk olarak... bu yorumlar mevcut yapılar, özellikle sınıflar ve sınıfsal kesimler tarafından kısıtlanır. İkinci olarak, bu yorumlar bizzat bireylerin kendi davranışlarının meşru tanımlarını inşaya çalıştıkları nesnel sınıf mücadelelerinin birer parçasıdır (*a.g.y.*).

Oysa Bourdieu'ye göre, bu iki moment (nesnelci ve öznelci an) daima diyalektik bir ilişki içindedir. Bir yanda, sosyologların, failin öznel temsillerini bir tarafa bırakarak, nesnelci bir evre içinde açıkça ortaya koydukları *toplumsal yapılar* bireylerin pratiklerini sınırlar. Ancak öte yandan, bu temsiller ve onlara temel teşkil eden *zihinsel yapılar*, aktörlerin bu nesnel yapıları korumaya veya dönüştürmeye çalışırken verdikleri bireysel ve kolektif mücadeleleri yönlendirdikleri sürece dikkate alınmak zorundadır. Dahası, toplumsal ve zihinsel yapılar ikili karşılıklı inşa ve karşılıklılık ilişkisi içindedir (Wacquant, 1998: 6).

Bourdieu'ye göre nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki keskin karşıtlık sosyolojinin asla çözemediği bir paradoks doğurur. Bundan dolayı, bilimin perspektifine bağlı kalmak şartıyla sosyal bilimcinin asli görevi, faillerin deneyimlerini algılama ve onlara tepki verme biçimleriyle ortaya çıkan olayları anlamak olmalıdır. Nesnel bir tutumun benimsenip öznel tutumun göz ardı edilmesi ne kadar hatalıysa öznelci bir bakış açısını savu-

nup bilimsel nesnelliği savunulamaz hale düşürmek de o kadar hatalıdır (Cuff vd., 1998: 323). Neticede:

> Bourdieu'nün nesnel ve öznel karşıtlığını aşma girişimi iki metodolojik düşünceyle sonuçlanır. İlk olarak, onun araştırması "katılımcı gözlem" olarak adlandırdığı şeyi hedefler. Yani, araştırmacı ilk olarak araştırma nesnesini nesnelleştirir, ardından bu nesnelleştirmenin geçerliliğini ve önkabullerini dikkatle araştırır ve son olarak, insanların doğaçlamaları ve ustaca icraatlarını göz önüne alır. Bourdieu ikinci olarak araştırmacı ve araştırma nesnesi ayrımını aşmaya çalışır. Yani, sosyal bilimler bizzat yapısal koşullar ve güç mücadelelerine gömüldükleri için, araştırmacı kendi pratiklerine karşı da eleştirel bir tutum içinde olmalıdır. Bu yüzden, onun "refleksif sosyoloji"si tam da bu eleştirel mesafeyi sağlamayı hedefler (Baert, 1998: 30-31).

Bu bağlamda bir taraftan öznelciliğin hayali antropolojisini, öte taraftan nesnelciliğin *nesnel sınırlarını* aşmak için, bu iki paradigmanın "dünya kavrayışları"nı bir analiz tarzının momentlerine dönüştürecek "özgün bir pratik kuramı"na ihtiyaç duyan Bourdieu, dilbilimdeki statik yapısalcılık biçimine reddiye olarak kaleme aldığı *Outline of a Theory of Practice* adlı yapıtının "Yanlış Bir İkilem: Mekanizma ve Sonculuk" alt başlığında merkezî bir kavram olarak *habitus* kuramını geliştirir ve kavramı kısaca şöyle açıklar:

> Belirli bir çevre tipinin kurucusu yapılar (yani, bir sınıfsal konumun varoluşsal karakteristiğinin maddi koşulları), süreklileşmiş, aktarılabilir eğilim sistemleri olarak işlev görmeye yatkın yapılaştırıcı yapılar olarak habitusu üretir (Bourdieu, 1972/1977: 78).

Kavramın kısa tarihçesi

Habitus kavramı Bourdieu'nün kavramsal repertuvarının ayrılmaz bir bileşeni olmadan önce pek çok düşünür tarafından

çeşitli şekillerde kullanılmıştır (Bourdieu, 1990: 12). Hıristiyan eğitiminin, Hıristiyan habitusları pagan bir kültürle işleme zaruretinin yarattığı sorunları çözmesi gerektiğini yazan Emile Durkheim, "Fransa'da Pedagojinin Evrimi" adlı dersinde (1904–1905), onun yeğeni ve yakın meslektaşı Marcel Mauss "Beden Teknikleri" üzerine makalesinde (1934), hatta Max Weber *Ekonomi ve Toplum*'da "Dinsel Çilecilik" tartışmasında (1918) ve Thorstein Veblen *Aylak Sınıfın Kuramı*'nda sanayicilerin *vahşi zihinsel habitus*u üzerine düşüncelerinde (1899) habitus kavramını farklı içerikleriyle kullanmışlardır. Ancak bu düşünürlerden hiçbiri habitus kavramına Bourdieu gibi belirleyici bir rol yüklememiştir. Kavramın semantik serüvenindeki bir sonraki duraksa fenomenolojidir; kavram kendini özellikle göze çarpacak bir biçimde, habitusu geçmiş tecrübeler ve gelecek eylemler arasında zihinsel bir kanal olarak tasarlayan Edmund Husserl'in yazılarında gösterir. Husserl (1947–1973) ayrıca habitusla aynı kökten gelen *habitualität* kavramını kullanmıştır; ardından onun öğrencisi Alfred Schutz söz konusu kavramı İngilizce'ye *habitual knowledge* olarak çevirmiş ve kavram alışkanlık, âdet, zihinsel yapı, yaradılış gibi anlamlar taşıyan *habit* kelimesini çağrıştırır hale gelmiştir. *Habitual knowledge* kavramıysa sonradan Maurice Merleau-Ponty'nin (1945) toplumsal davranışın sessiz baharı olarak *yaşayan beden* analizinde muhtevalandırılmıştır. Habitus, ayrıca Husserl'in başka bir öğrencisi Norbert Elias'ın yazılarında karşımıza çıkar. Elias, klasikleşmiş iki ciltlik *Uygarlık Süreci* (1937) çalışmasında *medenileşmiş insanın psikolojik habitus*unu inceler (Wacquant, 2004).

Yapılaştırıcı bir mekanizma olarak habitus

> Habitus sadece insan deneyimlerinin algısına sistematiklik kazandıran ve yapılandıran bir yapı değildir. O daha ziyade yapılandırılmış bir yapıdır: O, toplumsal uzayın algısını sistemleştirmenin, mantıksal sınıflara bölmenin bir kuralı, kendi sis-

temi içinde toplumsal kategorilere ayırmanın içselleştirilmesinin bir tezahürüdür (1996: 170).

En temelde, yapısal belirleyicilerin soyut mantığı ile bireysel yaratıcılığın parçalı-mikro öznelliği arasında bir *orta yol* arayan Bourdieu, yukarıda ele aldığımız düşünürlerden farklı bir içerikle, habitus kavramını failleri *içeriden* yöneten yapılaştırıcı bir mekanizma olarak tanımlar. Kavramı ilk kez Ortaçağ felsefesi ve Gotik mimari üzerine kaleme alınmış Erwin Panofsky'nin eserinin[3] çevirisinin dipnotunda kullanan Bourdieu (Mahar, 1992: 304), habitusun pratik mantığın kaynağına ve "oyun duygusu"na (Bourdieu, 1992: 122) karşılık geldiğini ve faillerin eylemlerini organize eden bir ilke olarak işlediğini (Bourdieu, 1972/1977: 72) iddia eder; habitus en temelde, dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. Herhangi bir çevre veya toplumsal formasyon içindeki varlık koşulları pratiği biçimlendiren habitusları üretir. Pratikler habitus tarafından biçimlendirildiği gibi nesnel yapıları da yenidenüretirler (Bourdieu, 1992: 122).

Toplumsal failler, habitusun "sürekli eğilimleri" aracılığıyla mevcut kurumları pratik olarak içselleştirerek etkinleştirirler. Dolayısıyla habitus, belirli türde zeminler ve koşullardaki toplumsal deneyimlerimizin bir sonucu olmasının yanında, zihnimizde taşıdığımız (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) sürekli eğilimler setini anlatır. Belirli toplumsal ortamlar ve koşullardaki deneyimlerimiz, dünyaya, bu koşullarda edindiğimiz bilgi ve kaynaklara yaklaşımımızı derinden etkiler. Böylece habitus, aktörün içinde bulunduğu toplumsal bağlamının etkisini devreye sokan *bilişsel ve güdüsel bir mekanizma*dır; bilgi ve kaynakların bu bilgi ve kaynakların biçimlendirdiği etkinliklere aktarıldığı bir kanal, araç/ortam sağlar. Böylece, nesnel bağlamın karşılıklı ilişkileri ve dolaysız etkinlik durumları habitus aracılığıyla geri getirilir ve oluşturulur. Habitus, kişinin etkinliklerinin daha genel parametrelerini oluştursa da, insanlar ay-

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Postface. In Architecture gothique et pensee scolastique, (ed.) E. Panofsky, 136-67. Paris: Editions de Minuit.

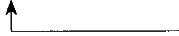
m zamanda yaratıcı/üretici varlıklar olarak anlaşılmalıdır. Özel durumlarda, insanlar, gündelik hayatın daimi bir özelliği olan beklenmedik durumlarla başa çıkabilmek için (habitusla ilgili) temel kaynaklar "bulmak" zorundadırlar. Toplumsalın oluşumunda merkezî belirleyici unsur olan habitus, grup/sınıf/toplumun türdeşleşmesini yapılaştırırken, eşzamanlı olarak kişiye bir dizi kimlik yükler. Habitus faaldir, çünkü kişinin sahip olduğu bir şeyden ziyade kişinin olduğu bir şeydir ve faillere belirli durumlarda nasıl davranacakları konusunda güçlü, yararcı, sözel olmayan bir toplumsal yetkinlik duygusu kazandırır (Tucker, 1998: 70).

Böylece fail/aktör bir sosyal grup veya sınıfın üyesi olarak birtakım düşünce ve eylem eğilimleri yapısı edinir. Bu edinme sürecinde aktörün gerçekliğini sorgulamadığı ve onun *şeylere* dair deneyimlerini yapılandıran zihinsel ve davranışsal bir sete benzeyen habitus (Cuff vd., 1998: 325), Bourdieu'nün (son şeklini *The Logic of Practice*'de kazanan) pratik kuramının inşasında hayati öneme sahip bir kavram statüsüne yükselir. Zira habitus içselleştirilmiş yatkınlıklar ve bir dizi yapılaştırma ilkesi olarak *pratik* bağlamında merkezî bir belirleyicidir. Habitus veya Bourdieu'nün ifadesiyle "pratik aracılığıyla edinilen ve açık temsile ulaşmadan pratik durumlarda uygulanan algılama, kavrama ve eylem şemaları biçimindeki yapılaşmış eğilimler, pratik operatörler olarak iş görürler" (1972/1977: 97). Dolayısıyla bu üretici eylem, algı ve değerlendirme şemaları, iki "tarihselliğe" işaret eder: (i) her oyuncunun –hiyerarşik bir sosyalleşmeler setine dayalı– kişisel biyografisinin tarihselliği (ii) oyuncuların içselleştirdikleri farklı "nesnel/dışsal" toplumsal yapıların tarihselliği (Mouzelis, 1998: 104).

Bu bağlamda, Şekil 1'de de görüleceği üzere, habitus "kendi yaratıcı ilkelerinin üretiminin nesnel koşullarına içkin olan düzenlilikleri yeniden-üretmeye eğilimli pratikler üretir" (*a.g.y.*: 78). Bourdieu'ye göre pratik, habitusta temellenmiş olan ve onu doğuran somut etkinlik biçimleridir. Bu pratik(ler), araçlar-amaçlar rasyonalitesi (yani, bazı hedeflere ulaşma) bağla-

mında en etkili araçlardır; çünkü her pratik kendi iç (inşa edilmiş) mantığına sahiptir (Cuff vd., 1998: 325).

ŞEKİL 1[4]



Kavram, pek çok yorumcuya göre, *alışkanlık* kavramının çağrıştırdığı şeyle bağlantılı görülse de, Bourdieu'nün terminolojisi dikkatle incelendiğinde ondan temel bir noktada ayrıldığı görülür. Habitus, edinilmiş olan, ancak sürekli eğilimler şeklinde bedende cisimleşen bir şeydir.[5] Bu bağlamda habitus, temelci düşünce tarzlarının varsayımlarının aksine, özel bir düşünce tarzına ait bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Alışkanlık (habitude), kendiliğinden tekrarlanan, mekanik ve üretici olmaktan ziyade kopyalanan bir şey iken; habitus, yaratıcı bir tarz sunar. Kendi üretimimizin toplumsal koşullarını "üretmemizi" sağlayan dönüştürücü bir makineyi andıran habitus, sonsuza dek belirlenmiş bir kader, bir tür tarih dışı öz değildir. Habitus geçmiş tecrübelere dayalı strateji-üretici bir ilkedir ve faillere çeşitli görevleri yerine getirmek ve değişen durumların üstesinden gelebilmek için belirli bir mizaç ve eğilim kazandırır:

> Tarihin bir ürünü olan habitus tarihin ürettiği şemalara uygun bireysel ve kolektif pratikler –daha fazla tarih– üretir. O, her organizmada algı, düşünce ve eylem şemaları biçiminde tortulaşmış geçmiş deneyimlerin aktif mevcudiyetini sağlar, pratiklerin "doğruluğu"nu ve onların zamanda sabitliğini bütün res-

4 Şema ve yorumu için bkz. Richard K. Harker, "On Reproduction, Habitus and Education", *Pierre Bourdieu c. I.*, (ed.) Derek Robbins, Londra: Sage Publications, s. 167.

5 Bourdieu anahtar kavramı olan habitusu kimi zaman farklı kavramlarla ifade etme yoluna da gider: "Alışkanlık doğuran güç", "kültürel bilinçdışı", "zihinsel alışkanlık", "algı, beğeni ve eylemin zihinsel ve bedensel şeması", "düzenli doğaçlamaların doğurgan ilkesi", "yapılaşmış praxis" vb.

mi kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama eğilimindedir (Bourdieu, 1990: 54).

Ontolojik bir suç ortaklığı: Habitus-alan ilişkisi

Öte yandan, her habitus kendini devam ettirmenin yanında bir grubun üyelerinin paylaştığı ortak deneyimleri sağlar ve grubu tanımlayıp ona kimliğini kazandıran *toplumsal bir topografya* üzerinde temellenir. Bu paylaşılan durum Bourdieu'nün "alan" adını verdiği şeydir. Analitik bir bakış açısından yaklaşıldığında, Bourdieu'nün "alan kuramı" konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin konfigürasyonunun bir kuramıdır. Bu konumlar, gerek varoluşları gerekse kendilerini işgal edenlere, toplumsal faillere veya toplumsal kurumlara dayattıkları belirlenimler bakımından, farklı sermaye biçimlerinin dağılım düzenindeki mevcut durumlarına göre, öte yandan diğer konumlara nesnel bağıntılarına (tahakküm, itaat, benzeşme vb.ne) göre nesnel olarak tanımlanır. Sermaye biçimlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek "özgül faydalar"a erişimi de belirler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81). Alanlardan her biri kendi iç mantığı ve değer skalasına sahip olduğu için,[6] her bir alanın işleyişinde, sosyolojik belirleyiciliğe sahip olan "oyunun kuralları" söz konusudur. Bir "alan"ın varlığı yeterli sayıda kişinin bir toplumsal "oyun"a katılımıyla oluşur. Bu toplumsal "oyun", yerleşik kurallara sahip bir oyun olmayıp, oyuncuların rekabetinin sonucu olan bir "ödül" etrafında şekillenerek işler hale gelir (Diken, 1997: 78-81):

> Esas olarak oyuncular arasındaki rekabetin ürünü olan kazanılacaklar ve kaybedilecekler, yani bir tür bahisler vardır. Oyuna yatırım, illusio (oyun anlamına gelen ludus'tan türetiliyor) söz konusudur: Oyuncular, ancak oyuna ve bahislerine inancı (doxa) paylaştıkları ölçüde oyuna katılır ve –bazen

6 Örneğin iktisadi alan, tarihsel açıdan, işin iş olarak görüldüğü ve akrabalık, dostluk ve sevgi ilişkilerinin ilke olarak dışlandığı bir toplumsal evren formunda ortaya çıkmışken, sanat alanı tam aksi istikamette maddi kâr yasasının tersine çevrilmesiyle kurulmuştur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81).

> kıyasıya bir rekabetle– birbirlerinin karşısına çıkarlar. Oyunu ve bahislerini, sorgulama dışı tutacak şekilde benimserler. Oyuncular yalnızca oyuna girerek, oyunun oynanmaya değer olduğunu kabul etmiş olurlar (yoksa oyuna dair bir "sözleşme" olduğu için değil) ve bu karşılaşma, rekabetleri ve çatışmalarının ilkesidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82).

Toplumsal kozların gücü oyunun gidişatına göre nasıl değişiyorsa, çeşitli sermaye biçimlerinin sıralanışı da her bir alanda farklılık gösterir. Bu bakımdan her alanda etkin olan sermaye biçimleri söz konusudur. Ancak onların bir "koz" olarak nispi değerleri alanlara göre değişir. Örneğin klasik Yunanca bilgisinin bir sermaye biçimi olarak değeri, bu sermayenin kullanılabileceği bir alanın (dolayısıyla bir oyunun) varlığına bağlıdır: Dolayısıyla bir alanda mücadeleye katılanlar, mevcut alanda etkili olan özgül sermaye biçimi üzerinde tekel kurma ve iktidar alanında farklı otorite tarzları arasındaki "kur değerlerine" ve hiyerarşiyi belirleme gücünü elde etme gayesiyle birbirleriyle mücadele ederler (Wacquant, 2003: 26). Bir anlamda Bourdieucü alan kuramının temelinde toplumsal dünyanın "kademeli bir farklılaşma süreci"nin mekânı olduğu saptaması yatar.

Peki bir alanın ve onun sınırlarının varlığını belirlemede nasıl bir yol izlenmelidir? Bourdieu bu sorunsalın daima alanın kendi içinde ortaya konularak çözümlenebileceği konusunda ısrarcıdır. Çünkü *a priori* bir cevap, teorik bir yanılgıyı besler. Alana katılan fail/grup, rekabeti azaltmak (dolayısıyla alanın özel bir alt kesiminde tekel kurmak) hedefiyle kendisini sürekli farklılaştırmaya çalışır; bir yandan da, belli bir aidiyet tanımı dayatarak, alana katılanların ya da katılacak olanların bir kısmını dışlar. Örneğin, A ya da B şahsının, alanın temel yasasında mevcut yazılı kurallar/gereklere uygun bir sosyolog olup olmadığı söylendiğinde yapılan tam da budur. Fakat alanların "söylenmemiş" veya "kurumlaşmamış" "giriş engelleri" hukukî sınırlardan daha fazladır. Sonuç olarak, alanın sınırları ampirik bir araştırma sonucunda belirlenebilir ve alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 84-85).

Alan kavramıyla yapılacak bir analiz, zorunlu ve birbirleriyle ilişkili olarak temel üç moment (adım) içerir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 90):

1- Alanın konumunu çözümlemede temel belirleyici bir "iktidar alanı" olmalıdır.

2- Bu alandaki rakip toplumsal failler ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapısı inşa edilmelidir.

3- Toplumsal faillerin belirli bir toplumsal ve iktisadi koşul türünü içselleştirerek edindikleri farklı "yatkınlık/eğilim sistemleri" (habituslar) çözümlenmelidir.

Görüldüğü üzere Bourdieu için alanın niteliğini belirleyen "oyun", alan içinde farklı konumları işgal edenler arasında cereyan eden "toplumsal mücadeleler"i kavramaya yönelik açıklayıcı bir anahtar görevi görür. Modern toplum, geleneksel toplumları aratmayacak denli dikey bir toplumdur. Dolayısıyla, Bourdieu sosyolojisi ilk olarak "tahakküm" sorununa eğilir. Farklılaşma muktedirler ve madunlar arasındadır (Albertsen ve Diken, 1999). Bu iki kutup arasındaki sonsuz mücadele, farklı alanlarda rekabet eden kişiler/grupların sahip oldukları "sermaye"ye (oyundaki kartlara) bağlı bir durumdur:

> Farklılaşmış toplumların yapısı ve dinamiği açıklanmak isteniyorsa, sermayenin çeşitli biçimler alabileceğini kabul etmek gerekir. Örneğin, İsveç gibi demokratik yaşlı uluslarda ya da Sovyet tipi toplumlarda toplumsal mekânın biçimini anlamak için, siyasal sermayenin oluşturduğu özel toplumsal sermaye türü hesaba katılmalıdır: Bu sermaye, ortak kaynakları (ilk örnekte sendikalar, ikinci örnekte Komünist Parti aracılığıyla) kendine mal ederek, iktisadi sermaye gibi, diğer toplumsal alanlarda da ayrıcalık ve kâr üretme kapasitesine sahiptir (Bourdieu ve Wacquant, 2004: 108-109).

Bourdieu, ayrıca oyun kuramı aracılığıyla bilinç felsefesinin temellerine yönelik bir saldırı başlatır. "Çıkar gütmeyen bir edim olabilir mi?" tartışması ekseninde Bourdieu, çıkar kavramının, kendisini mitleştirici bir vizyondan kopardığını, bu-

nu da Weber'in hukuk konusundaki tespitine borçlu olduğunu yazar: "Toplumsal failler, ancak kurala uymaktaki çıkarları, uymamaktakinden daha büyük olursa kurala uyarlar" (*a.g.y.*: 103). Bourdieu, bu çıkış noktasından hareketle, sosyolojinin merkezî postulatlarından birini oldukça tartışmalı bulur: Toplumsal faillerin yaptıklarını yapmalarında bir sebep vardır ve asıl mesele bu sebebi bulmaktır. Bu sebep, görünüşte keyfi bir tavırlar dizisini tutarlı bir ilkeler bütününden hareketle kavrayabileceğimiz bir şeye dönüştürebilecek bir sebeptir. Ancak Bourdieu'ye göre, sosyolojinin toplumsal faillerin boş eylemlerde bulunmadıkları varsayımı kuşkuludur. Çünkü bir bilinç felsefesinin kavramamıza imkân veremeyeceği tamamen paradoksal durumlar vardır.

Bourdieu, çıkar kavramının bu şekilde sorunsallaştırılmasından sonra "özel bir çıkar biçimi" olarak "illusio" kavramını devreye sokar. İllusio ya da "yatırım", oyunun oynanmaya değer olduğunu düşünmektir:

> Saint Simon'da takke kavgasına ilişkin (kim önce selam vermeli?) parçayı okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmamışsanız, bir saray adamı habitusunuz yoksa ve eğer kafanızda oyunda da mevcut olan yapıları taşımıyorsanız, bu çatışma size boş ve gülünç gelir. Eğer tersine, oyun oynadığınız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetiniz varsa, her şey sizin için apaçıktır ve oyun oynanmaya değer mi gibi bir soru aklınıza bile gelmez. Bir başka deyişle, toplumsal oyunlar, kendilerinin oyun olduklarını unutturan oyunlardır ve illusio zihinsel yapılarla toplumsal uzayın nesnel yapıları arasındaki ontolojik suç ortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyülü ilişkidir (Bourdieu,1995: 149).

Bourdieu, sonuçta, toplumsal aktörler arasındaki pratik ilişkileri "faydacı" yaklaşıma indirgeyen iki antropolojik varsayımı teşhir eder: (i) Toplumsal faillerin daima bilinçli sebeplerle davrandıkları ve (ii) onları motive eden her şeyin daima salt iktisadi çıkara dayandığı. Böylece faydacı kuramın tarih-aşırı ve

evrensel çıkar kavramının yerine yeni bir çıkar kavramını geçiren Bourdieu, tüm yapıtlarının, bilinçli hesapçılık indirgemeciliğinin karşısına habitus ve alan arasındaki "ontolojik suç ortaklığı ilişkisi"ni çıkardığını savunur. Ona göre, eyleyiciler/aktörler ile,

> toplumsal dünya arasında bilinç-altı, dil-altı bir ortaklık ilişkisi vardır: eyleyiciler, pratiklerinde, sürekli, birer sav olarak öne sürülmemiş savlar ortaya koyarlar. Bir insani tutumun gerçekten her zaman için ereği, yani hedefi bu tutumun sonu olan sonucu, miyadı anlamında sonu mudur? Bence değildir. O zaman, toplumsal ya da doğal dünyayla kurulan bu tuhaf ilişki nasıl bir ilişkidir ki, eyleyiciler o ilişki dahilinde birer erek olarak belirlemedikleri erekleri hedeflerler? Oyun duygusuna sahip toplumsal eyleyiciler, gerçekliği oluşturan araçlar, içinde hareket ettikleri evrene ilişkin görü ve bölünme ilkeleri olarak işlerlik gösteren bir dizi pratik algılama ve değerlendirme kalıbım edinmiş olan eyleyiciler pratiklerinin amaçlarını erek olarak ortaya koyma gereksinimi duymazlar (Bourdieu, 1995: 152).

Özetle Vanderberghe'in ifadesiyle, aslında "Habitus, toplumsal yapıların içselleştirilmesi veya içerilmesiyken, alan habitusun dışsallaşması veya nesnelleşmesidir" (1999: 396). Sonuç olarak Bourdieu'nün bir toplumsal konumun içkin ve ilişkisel niteliklerini belirli bir hayat tarzı içinde ifade eden birleştirici bir köken olarak habitus kuramı, toplumsal alana eklemli bir "sembolik yapı"dan bahsederek klasik yapısalcılığın sınırlarını aşar. İçselliğin faillerin eylemlerinde dışsallaştığı habitus, işlevsel anlamda, toplumsal aktör/grubun pratikleri ve mülkiyetlerini biraraya getiren üslup birliğini aktaran teorik bir operatör olarak iş görür.

Sınıfsal habitus

Ben Pascal'ın pek ünlü bir deyişini, biraz değiştirerek aktarma alışkanlığı edindim: "Dünya beni, bir noktaymışım gibi içe-

> rir ve yutar, fakat ben onu anlarım." Toplumsal uzam beni bir noktaymışım gibi yutar. Ama o nokta *bir görüş açısı*dır, toplumsal uzam içinde konumlanan bir noktadan hareketle edinilen bir görüşün, hangi nesnel konumdan hareket alınmışsa, biçimi ve içeriğiyle o konum tarafından belirlenen bir *perspektifin* kökenidir. Toplumsal uzam, tam da, ilk ve son gerçekliktir, çünkü üstüne üstlük, toplumsal eyleyicilerin kendisine ilişkin olarak sahip olabilecekleri tasarımları da belirler (Buordie, 1995: 28).

Bourdieu, Fransız yapısalcılığının damgasını taşıyan erken kavramsallaştırmasında terimi ifade etmek için dilbilimsel bir analojiye başvurur ve Chomsky'nin "üretken gramer" düşüncesini çağrıştıran bir "üretken yapısalcılık" geliştirir. Chomsky'nin "üretken gramer"inden farklı olarak, habitusun yaratıcı potansiyeli "evrensel bir akıl"dan meydana gelmez, daha çok "bir tecrübe ve ayrıca bir mülk, bir sermaye"den oluşur (Bourdieu, 1985: 11-24). Çünkü habitus, Lévi-Strauss'da olduğu gibi beynin fiziksel bir yönelimi veya Chomsky'nin mentalist bir bakış açısına benzer biçimde, kalıtsal bir potansiyel değildir. Habitus aile ve akran gruplar içinde sosyalleşmenin yarattığı sınıfa-özgü tecrübelerden oluşan "yapılaşmış bir yapı"dır (Swartz, 1997: 102). Zira Bourdieu açısından kavramın avantajı, görünüşe göre, kendiliğinden olan ve faillerin dünya görüşlerini şekillendiren inanç veya kanaatlerin (Bourdieu'nün deyişiyle *doxa*ların) sağlam bir kavranışmı mümkün kılmasıdır (Wolfreys, 2000). İşte tam da bu noktada kavram artık normatif ve bilişsel bir vurgudan eylemin daha eğilimsel ve pratik bir kavranışına doğru yavaşça evrilir ve bu çerçevede sınıf analizlerinin önemli bir eksenini oluşturmaya başlar. Artık Bourdieu'nün habitus kavramı, toplumsal dünyayı kavramak ve değerlendirmek için gerekli birer araç olan kategorilere uyarlanması icap eden pratik yetenekleri içeren, sınıfsal yapı içinde belirli bir nesnel konuma denk düşen bir dizi özelliği ifade eder ve toplumsal eşitsizliğin farklı yenidenüretim biçimleri analizinde merkezi bir yere sahiptir. Bourdi-

eu, *Distinction*'da "beğeni"deki sınıfsal farklılıkları özellikle sınıfsal konumların getirdiği derin bireysel farklılıkların bir göstergesi olarak betimler. Farklı sınıflardan gelen kişiler yalnızca donandıkları farklı güç ve sermaye biçimleriyle diğerlerinden ayrılmazlar; kişiler en "mahrem", en "bireysel" nitelikleriyle de diğerlerinden farklılık arz ederler. Böylece Bourdieu, habitus kuramına en açık biçimde, "seçkinlik"/"itibar"ın sağladığı kârlar üzerine sosyolojik analizinde *işlerlik kazandırır*. Çünkü Bourdieu için itibar arayışının odak noktası bireyin kendi bedenidir. Beğeni her sınıfın kendi beden tasavvurunu belirler. Beğenideki farklılıklar da, bedenin güzellik-sağlık ve dayanıklılığı hakkındaki izlenimleri belirler ve bu durum sınıftan sınıfa farklılık gösterir:

> Beğeni her ne kadar masum, doğal ve kişisel bir olgu gibi görünse de, nesnel sınıfsal mevkii kapsar: Üst sınıf için sanat müzesi, işçi sınıfı için TV; eski üst sınıf için nazik ve mesafeli bir zarafet, yeni üst sınıf için gürültülü ve gösterişçi bir tüketim; egemen için opera, egemen olunan için avangart tiyatro. Beğeniler toplumsal bir nesnel sınıfsal mevkii hiyerarşisini yansıtan kültürel bir hiyerarşi içinde organize oldukları için, beğeniler arasındaki çatışmalar sınıf çatışmalarıdır (Turner, 1998: 518).

Sonuçta toplumsal varoluş koşullarınca üretilen beğeni, Bourdieu'de bütünleştirici bir sınıflandırma ilkesi olarak karşımıza çıkar (Bourdieu, 1996: 178). Toplumsal gerçekliğin nesnel yapısıyla bireysel tecrübenin öznelliği arasındaki hayati köprüyü oluşturan habitus kuramının merkezî kavramlarından "beğeni", failler açısından anlamlı evrenleri tanımlayan üretken ilkelerin tezahürüdür. Örneğin, "beğeni"den hareketle ayrıcalıklı sınıflarla işçi sınıfları arasındaki hayat tarzındaki farklılıklar analiz edilebilir. İşçi sınıfı üyeleri seçimlerinde diğer sınıf üyelerinden "araçsal beden" anlayışı ile ayrılırlar. Bedenin hayat tarzına göre biçimlendirilmesi anlamında bir işçi kas güçlendirmeye yönelik motifleri olan spor dallarıyla uğraşırken, alt-orta sınıf üyeleri uzun ömür için jimnastikle, ayrı-

calıklı sınıflarsa golf gibi prestijli sporlarla meşgul olurlar. Başka deyişle,

> ayrıcalıklı sınıfların "yaşamı üsluplaştırma" eğilimi, "biçim"in sağlığına tapınmaya eğilim gösteren gövdenin bir organizma gibi işleyişine vurgu yapmasına veya algılanabilir dış görünüş, "fizik", yani başkası-için-gövde olarak gövdenin görünümü üzerine vurgu yapmasına göre çeşitlilikler sunan gövdeyi bir amaçmış gibi ele alma eğiliminde bulunur ve görülür. Gövde kültürü kaygısının, özellikle yaygın bir şekilde antrenman için antrenman yapma sporuna indirgendiğinden en yetkin çileci spor olan jimnastiğe kendini veren orta sınıflarda genellikle diyet ölçülülüğü ve kesinliği içindeki çileci yüceltilmesini içererek, en temel biçiminde, yani sağlığa hijyenik tapınma olarak ortaya çıktığı açıkça ortadadır. Jimnastik ve yürüyüş veya sağlık yürüyüşü gibi dar anlamda hijyenik sporlar büyük oranda rasyonel ve rasyonalize faaliyetlerdir: Çünkü, öncelikle, akla ve aklın vaat ettiği farklı ve genellikle elle tutulamayan kârlara kararlı bir şekilde inanırlar (yaşlılığa veya bağlantılı kazalara karşı korunma, ancak tam anlamıyla teorik bir referansa göre var olan soyut ve negatif kâr); ardından, jimnastikte olduğu gibi özgül ve bilgece bir amaca (örneğin, "karın kasçılar") referansta bulunarak düzenlenmiş, parçalara ayrılmış ve "küçük rütbelinin el kitabı"ndaki temel hareketlere göre ayrılmış yürüyüşün yeri gündelik yürüyüşte neyse, gündelik durumların pratik hedeflerine doğru yönelmiş ve bütünlüklü hareketlerin de o olduğu soyut bir dizi harekete genellikle indirgenen bir uygulamanın sonuçlarının soyut bilgisine göre genellikle anlam kazanırlar (Bourdieu, 1997: 177).

Bourdieu, bu yaklaşım sayesinde, belirli bir sınıf içinde farklı sermaye biçimlerine sahipliğin spor, beslenme, sanat, dekorasyon ve boş zamanları değerlendirme gibi konularda oldukça farklı beklentiler içeren "muhtelif beğeni sistemleri"ni nasıl yarattığını değerlendirme fırsatı yakalamıştır (Chaney, 1999: 75). Böylece, giderek artan toplumsal aynılaşmeye rağmen, kişilerin mevcut sınıfsal konumlarına bağlı olarak, hayat tarzları farklı-

lıklarını hâlâ nasıl korudukları açıklanabilir. Zira beğeniyi anlamak, Bourdieu'ye göre, sosyal bilimciye faillerin mülkiyetleri ve pratikleri sayesinde sahip oldukları şeylerin sosyolojisini yapma imkânı sağlar. Böylece bir taraftan bize sunulan ürünlerin hangi şartlarda ortaya çıktığını, diğer taraftan tüketicilerin hangi şartlarda üretildiğini bilebiliriz (Bourdieu, 1996: 152). Bu eksende habitus kavramı ile "sınıf"a içkin niteliklerin bedenselleştirilmesine yapılan bu vurgu, farklı bireylerin benzer toplumsal mekanizmalarla farklı sınıfsal konumlara nasıl yerleştirildiklerini oldukça iyi açıklamaktadır. Zira Bourdieu'nün toplumsal konumların dağılımı analizi, bedeni eşzamanlı bir biçimde hem "sermaye birikim stratejilerinin taşıyıcısı" hem de "politik direnişin olası mekânı" olarak inşa eder (Göker, 1999: 244).

Bu bağlamda Bourdieu'nün kültürel güç odaklı sınıf analizi, öncelikle, aktörlerin amaçlarına ulaşma teşebbüslerinde bile eylemlerini kuşatan ve biçimlendiren toplumsal yapıları nasıl yeniden-ürettiklerini kavramaya çalışan daha büyük projenin bir parçası olarak okunmalıdır (Tucker, 1998: 65-93). Belirli bir sınıfın üyeleri belirli sınıflama, değerlendirme, yargı, algı ve davranış biçimlerini paylaşırlar. Bu sınıfsal ve bireysel algılar, seçimler ve davranışlar arasındaki ara süreçler de *sınıfsal habitusu* (yani, aynı sınıfa ait habitusların yapısal eğilimlerini) oluşturur. Bir anlamda, *sınıfsal habitus* benzer konumu paylaşanların kolektif bilincine karşılık gelir, zira o bireylerin dünyayı benzer biçimde sunmaları ve belirli bir tarzda sınıflama yapmaları, seçmeleri, değerlendirmeleri ve davranmalarını mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir rehber sağlar. Başka bir deyişle,

> [s]osyal sınıf, salt üretim ilişkileri içinde bir konum olarak değil, ayrıca "normalde" (yani, yüksek bir istatistiki olasılık dahilinde) o konumla özdeşleştirilen sınıfsal habitusla tanımlanır (Bourdieu, 1996: 372).

Böylelikle, eylemlerin rutinleşmesine yardımcı olan *sınıfsal habitus*, pratiğin ve sosyal gerçekliğin anlamları konusunda naif uzlaşımlara dayalı, nesnellikle donanmış bir sağduyu dün-

yasını güçlendirir. Bunun doğal sonucu Bourdieu'ye göre şudur: Kendilerine özgü mantıklarıyla nesnel sınıflar üreten sınıflandırma sistemleri, dayandıkları keyfilik öğesinin (Bourdieu: "Meşruluk keyfiliğin yanlış yorumlanmasıdır") yanlış-anlaşılmasını garanti altına alarak iktidar ilişkilerinin yeniden-üretimine katkıda bulunurlar (Bourdieu, 1972/1977: 164). Sonuç olarak Bourdieu'nün, sınıfsal konumun habitusu belirlediğini vurgulayarak Durkheim'ı "ayakları üzerine oturttuğu" açıktır (Turner, 1991: 517).

Anthony Giddens: Yapının ikiliği

Yapının ikiliği Giddens'ın eylem ve yapı arasındaki karşılıklı diyalektik ilişkiyi açıklamak için geliştirdiği bir kavramdır ve bunun ancak felsefe ve sosyal bilimleri saran diğer ilişkili farklı düalizmler aşılarak gerçekleştirilebileceğini düşünür. Aslında Giddens'ın çalışmalarının eksenini sosyal teoriyi istila ettiğini düşündüğü bu düalizmleri çözme, aşma çabasının oluşturduğu söylenebilir.

Eylem felsefesinde ele alınan problemlerin sosyal bilimler bağlamında yeniden değerlendirilmesi ve açıklanması gerektiğini düşünen Giddens, mevcut eylem felsefelerinin bazı eksiklerini de eleştirerek, bir eylem sosyolojisi geliştirmeye çalışır. Felsefede yaygın olan ve sosyal teoriyi de etkileyen bazı düalizmler, ona göre, gerçek bir eylem teorisi geliştirmeyi engeller. Giddens eylem felsefecilerinin bizzat eylem kavramına ve niyetler, gerekçeler ve güdülere büyük yer ayırsalar bile, ilgilerini büyük ölçüde aktörler tarafından "eylemin üretimi" olarak adlandırılabilecek hususla, eylemin betimlenmesiyle sınırlandırdıkları için, eylem felsefesi üzerine analizlerin büyük çoğunluğunun aktörlerin niyetleri veya amaçlarından kaçan, yani niyetlenilmeyen sonuçlarına ve bu sonuçların sosyal teori açısından önemine fazla dikkat etmediklerini, ayrıca eylemin *ifade edilmemiş koşullarıyla* ilgilendiklerini belirtir. Giddens'a göre, bir ölçüde bu nedenlerle, her zaman haklı olarak kurumsal sosyal analizcilerinin çalışmalarında büyük ölçüde yer alan –

kurumların doğasıyla, toplumsal değişme, çatışma ve güçle ilgili– problemler eylem felsefecilerinin yazılarında nadiren yer almıştır (1982c: 29).

Giddens "yapının ikiliği" kavramını sosyal teorideki iki temel düalizm biçimine itiraz için geliştirdiğini belirtir: Bu düalizmin etkisine bir yanda –insan eylemini öne çıkaran, eylem felsefelerinin geleneksel yetersizliklerini sergileyen– yorumcu sosyolojilerde, öte yandan yapısalcı ve (yapısal)-işlevselci sosyolojilerde rastlanır. İnsanları aslında hem kendilerinin bilincinde olan ve yaptıkları şeyler hakkında gerekçelere sahip amaçlı aktörler, hem de eylemleriyle inşasına yardımcı oldukları toplumsal ortamın farkında olan ve onun içindeki muktedir, muhakeme sahibi, niyetli failler olarak alan, bu yüzden insan faili sosyal analizin merkezine yerleştiren, sosyal bilimlerin temel ilgi alanını amaçlı, muhakeme sahibi aktörü araştırmanın oluşturması gerektiğini düşünen, fakat zorlama ve "güç" ve büyük ölçekli organizasyon problemlerine hiç değinmeyen birinci kategoridekiler, Giddens'a göre, "eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıf"lardır. Aksine, eylemin ifade edilmemiş koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçlarına öncelikli yer veren ve kurumsal düzen ve değişmeyle ilgili problemleri vurgulayan düşünce gelenekleri eylem teorileri geliştirmekte büyük ölçüde başarısız kalmışlardır. Nesnenin özne, toplumsal yapı veya sosyal sistemin amaçlı, kapasite sahibi toplumsal aktör üzerindeki önceliğini vurgulayan, aktörleri sanki etkileme gücünden ve beceriden yoksun, kendilerinden büyük güçlerin oyuncağıymış gibi alan, toplumsal nesnenin –toplumun– birey-fail üzerinde önceliğe sahip olduğunu düşünen ve temel ilgi alanı olarak toplumsal kurumların analizini alan ikinci kategorideki yaklaşımlar ise "yapı konusunda güçlü, eylem konusunda zayıf"lardır (Giddens, 1982c: 29; 1986/2005: 576; 1991/2003: 7).

Giddens'a göre, nesnelci geleneğe ait olanlar, toplumun veya toplumsal kurumların bir anlamda daha kalıcı olduklarını ve toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduğunu öne sürmekte haklıdırlar ve tarihle, büyük çaplı toplumsal

dönüşümler, çatışma ve genelde değişmeyle ilgili problemleri çok iyi analiz etmişlerdir. Ancak öte yandan, öznelci kanatta yer alanlar ise insan failler olarak bizleri, kendi eylem koşullarını anlama, niyetli olarak davranma ve yaptıkları konusunda sebeplere sahip olma kapasitesine sahip varlıklar olarak görmekte kesinlikle haklıdırlar (1986/2005: 576). Bütün bunlara rağmen, iki perspektifin cazip yanları kadar temel bazı yetersizlikleri de vardır. Giddens bu yetersizlikleri şöyle özetler:

> [N]esnelciler, deyim yerindeyse, kurumlar konusunda güçlü eylem konusunda zayıflardır. Başka deyişle, bu perspektif içinde yer alan ve sosyal bilimlerde işlevselcilik, yapısalcılık ve edebiyat eleştirisiyle ilişkilendirdiğim yazarlar, insan faillere yüklenilebileceğini düşündüğüm "kendini anlama", "niyetlilik" ve "belirli gerekçelerle davranma" gibi nitelikleri ortaya koymakta yeterince usta değillerdir. Öte yandan, çitin öznelci tarafındakiler nesnelcilerin insan davranışının araştırılması konusunda önemli olduğunu düşündükleri olguları yeterince analiz edememişlerdir. Başka geleneklerin yanı sıra analitik eylem felsefesi ve sembolik etkileşimciliği de dahil ettiğim öznelcilik, uzun dönemli tarihsel değişme süreçleri ve kurumların genel düzeniyle ilgili sorunları atlama eğiliminde olmuştur (1986/2005: 577).

Eylem

Giddens "yapının ikiliği" kavramını açıklarken, "eylem", "birey", "yapı", "toplum", "güç" gibi kavramları yeniden tanımlama gereği duyar. İnsan failleri amaçlı, muhakeme yeteneğine sahip varlıklar olarak gören yaklaşımlarda, eylem kavramının çoğu kez bir niyetler toplamı olarak anlaşıldığını, yani fail/aktörün gündelik hayatı oluşturan rutinler altında ele alınmadığını öne süren Giddens'a göre, gündelik hayat bir *süre/akış*, Schutz'un ifadesiyle, insan uyanıkken devam eden bir süreklilik tir ve bu yüzden eylem kendi oluşumunun bir parçası olan temel bir zamansallığa sahiptir (1986/2005: 576). Dolayısıyla, eylem bir ni-

yetler toplamı değil, bir akıştır. Bu çerçevede o, eylem kavramını insan davranışının "kapasite" ve "bilgililik" adını verdiği iki bileşenini anlatmak için kullanır. Bunlardan ilkiyle failin "başka türlü yapabilme" imkânını kasteder ve doğrudan sosyal teoride *gücün* önemiyle ilişkili olduğu için, sosyal analiz açısından büyük değere sahip olduğunu düşünür. Giddens, ikinci terim "bilgililik"le de, toplumun üyelerinin bu toplum hakkında ve onun içindeki kendi etkinlik koşulları hakkında bütün bildiklerini anlatır. Ancak o, aktörlerin bilgililiğini "bilinçli olarak" bilinen şeylerle, yani bilinçli bir biçimde akılda tutulanlarla özdeşleştirmenin temel bir hata olacağını, bir öznellik açıklamasında "bilinçliliğin" (sözel bilincin) "pratik bilinç" ve bilinçdışıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca ona göre, toplumsal hayat bağlamlarında nasıl "yer alınacağı"yla ilgili birçok farklı zımni bilme tarzını anlatan bir "pratik bilinç" kavramının yokluğu da işlevselci ve yapısalcı düşünce geleneklerinin benzer bir eksikliğidir. "Bilgililik" gibi "kapasite"nin de –örneğin oyun teorisinde yapıldığı gibi– aktörlerin "kararlar" alma yeteneğiyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulayan Giddens'a göre, kapasite terimi bireylerin birçok farklı potansiyel alternatifle bilinçli olarak yüzleştikleri, bu alternatifler arasından bazı seçimler yaptıkları durumları anlattığı takdirde, "karar alma" genelde kapasitenin bir alt kategorisinden fazla bir şey olmayacaktır. Sonuç olarak kapasite, yani "başka türlü yapabilme" imkânı genellikle gündelik davranışın rutin, sıradan zımni bir özelliğidir (Giddens, 1982a: 9).

Bu çerçevede, sosyal bilimlerde bir eylem anlayışının merkezine, toplumsal aktörlerin kendi gündelik etkinliklerinin içinde yer aldığı koşullar hakkında bilgi sahibi oldukları gerçeğini yerleştirmesi gerektiğini, insanların kendi eylemleri hakkındaki gerekçelerinin –veya kendi tercih ettiği terminolojiye göre, "eylemin rasyonalizasyonu"nun, toplumsal aktörlerin rutin olarak gerçekleştirdikleri davranışın süregelen refleksif gözetimi olarak– bu eylemlerin sürdürülme biçimiyle temel düzeyde ilgili olduğunu öne süren Giddens (1982c: 29), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda geliştirdiği analizde bu yaklaşımla-

rın düalizmlerinden kurtulmaya çalışılırken, "birey"/"toplum" düalizmini reddettiğini, onun yerine *yeniden-üretilen pratiklere* odaklandığını vurgular. Ancak ona göre bu düalizme karşı çıkmak "kesinlikle kendine has yapısal özelliklere sahip sosyal sistemler ve kolektivite biçimleri bulunduğunu reddetmek anlamına da geldiği gibi bu yapısal özelliklerin, belli bir konumdaki her bireyin eylemlerinde bir ölçüde 'içerilmiş' olduğu anlamına gelir. Birey/toplum düalizmine karşı çıkmak, bu iki kavramın da *yapı-bozumuna uğratılması* gerektiğinde ısrar etmektir" (1976: 2003: 7-8).

Bu yapı-bozumu girişimi içinde, bizzat "birey" bedensel bir varoluşa sahip olduğu için "birey kavramı" ilk bakışta problemsiz gibi görünse bile, bireyin sadece bedenden ibaret olmadığını, hatta beden kavramının bile "eyleyen ben"den daha kompleks olduğunu vurgulayan Giddens, bir bireyden söz etmenin sadece bir "özne"den değil, bir "fail"den de söz etmek anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre, Talcott Parsons'ın da sürekli vurguladığı gibi birey kavramında "eylem" fikri kaçınılmaz olarak merkezî önemdedir. Ancak öte yandan, aktör teriminin de çağrıştırdığı gibi, eylem sadece bireylere mahsus olmayıp, aynı ölçüde toplumsal organizasyonlar ve kolektif hayatın da temel bir unsurunu oluşturur. Kısaca Giddens, aralarında yorumcu sosyoloji çerçevesi içinde çalışanların da yer aldığı pek çok sosyoloğun, sosyal teorinin, ilgisi ne kadar "makro" düzeyde olsa da, (i) toplumun karmaşık düzeni hakkında bir açıklama kadar (ii) derinleştirilmiş bir eylem ve fail anlayışını da gerektirdiğini göremediğini belirtip, bu konuda ilk yazılarının yer aldığı *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda böyle bir görüş ortaya koymaya çalışır (1991/2003: 8).

Toplumsal üretim ve yeniden-üretim

Giddens birey/toplum, yapı/eylem karşıtlığını "yapının ikiliği" kavramı temelinde aşmaya çalışırken, toplumsal pratiklerin (etkileşimin) üretimi ve yeniden-üretimi kavramlarına başvurur. Etkileşimin üretimini toplumsal aktörlerin aktif,

olumsal, ancak aynı zamanda bağlama bağlı ve onların kendi davranışlarına getirdikleri "açıklamalar" ("eylemin rasyonalizasyonu") temelinde bir başarısı olarak gören Giddens, toplumsal üretim ve yeniden-üretim kavramlarının somut ilişkiler düzeyinde birbirlerinden ayrılamaz ilişkili süreçleri anlattığını düşünse de, onlar arasında kavramsal bir ayrım yapılması gereğini vurgular. Daha ziyade içinde sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi yorumcu sosyolojilerin açıklanmasına katkıda bulunduğu ilkinde, kırılgan bir nitelikte olan toplumsal hayatın her ilişki ve karşılaşmada, benzer biçimde de olsa, nasıl üretildiği ve aynı zamanda nasıl değişmeye açık olduğu vurgulanır. Daha çok yapısalcı ve yapısal-işlevselci yaklaşımların açıklanmasına katkıda bulundukları "toplumsal yeniden-üretim" kavramında ise, toplumsal ilişkilerin bulunduğu varsayılan toplumsal, ekonomik vb. yasalar temelinde nasıl bir yapı, bütünlük kazandığı, toplumun sürekli benzer bir biçimde nasıl yeniden-üretildiği ortaya konmaya çalışılır. Sosyal analizin mantığına tâbi olan "yapının ikiliği" kavramının tek başına toplumsal yeniden-üretim/dönüşüm koşulları hakkında genellemeler ortaya koyamayacağını, bu kavramın sadece belirli türden somut tarihsel durumları hesaba kattığımızda açıklayıcı bir değere sahip olabileceğini belirten Giddens, bu iki sürecin de aynı ölçüde temel olduğunu, ancak onların aynı paranın iki ayrı yüzü olarak değil de, bir ve aynı şeyler olarak görüldüklerinde toplumsal etkinliğin somut koşulları içinde ortaya çıkan istikrar ve *değişme*nin açıklanamayacağını öne sürer. Çünkü ona göre, bu yönde bir özdeşleştirme, ne mantık seviyesinde ne de gündelik hayattaki pratiklerimizde eylemin genel gidişatı dışına çıkamayacağımız anlamına gelir (1991/2003: 8).

Giddens'a göre, önde gelen sosyal teori okulları (çoğu kez öznelcilikle özdeşleştirilen) iradeci bir yaklaşımı benimseyenler ve bazı toplumsal determinizm anlayışlarını benimseyenler biçiminde bölünmüşlerdir. Birinciler toplumsal üretimi, ikinciler toplumsal yeniden-üretimi vurgular. Ona göre, gerek iradeci gerek determinist sosyal teori okulları "yapı"yı kısıtlayıcılık-

la özdeşleştirip bu yüzden "eylem"in karşısına koydukları için, insanların toplumsal davranışlarını açıklamada kurumsal analizin önemini kabul eden bir anlayış bir eylem teorisiyle doyurucu biçimde uzlaştırılmamıştır. Giddens, bu yaklaşımlar reddedilerek, "yapının ikiliği" kavramı merkeze yerleştirildiğinde üretim ve yeniden-üretim terimleri arasındaki bağın kurulabileceğini öne sürer. Bir eylem açıklamasına yapı kavramı, Giddens'a göre, iki yolla, (i) eylemin üretilme aracı olarak ve (ii) aynı zamanda toplumsal formların yeniden-üretiminde eylemlerin bir sonucu olarak girer. Bu yüzden Giddens, iradeci sosyal teorilerdeki genel eğilimin aksine, toplumsal yeniden-üretimin sadece pek çok "üretim edim"inin biraraya gelmesi olarak anlaşılamayacağım ve benzer şekilde, eylemin üretiminin "yapısal olarak belirlenmiş" rasyonalize bir icraat olarak alınamayacağını ileri sürer (1977: 2003).

Yapı

Giddens sosyal sistemlerin inşasını açıklarken "yapı" kavramım farklı biçimlerde tanımlar: "Kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak", "bellek izleri olarak", "an/bütünlük ilişkisi olarak", "yapısal özellikler olarak", "kurallar ve kaynaklar olarak", "dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak" (ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Tatlıcan, 2005: 55-103).

Pozitivist, kendi deyimiyle natüralist sosyolojilerin Durkheim kaynaklı "yapı" anlayışlarını eleştiren Giddens, yapının, daha doğrusu sosyal sistemlerin (kurumlar, değerler, normlar, kalıplaşmış ilişkiler ve pratikler gibi) yapılaşmış özelliklerinin bireylerin davranışlarını belirli şekillerde ve derecelerde kısıtladığını kabul etse de, onların aynı zamanda hem eylemlerimizi hem de belirli amaçlarımızı gerçekleştirmeye yardımcı olduklarım, yani mümkün kılıcı "kaynaklar" olduklarını öne sürer. Böylece o, "yapı"yı hem eyleme uygulanan hem de eylemle üretilen *üretici kurallar ve kaynaklar* anlamında kullanır ve kurallar ve kaynakların toplumsal hayatın süregelen bir etkinlik olarak üretilme ve yeniden-üretilme araçları olduklarını, ancak

ayrıca bizzat bu etkinlik tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir şey olarak alınmaları gerektiğini belirtir. İşte bu karşılıklılık ona göre "yapının ikiliği"nin gerçek anlamıdır. Başka deyişle, "yapı toplumsal etkileşimin üretici kaynağıdır, ancak o sadece toplumsal etkileşimlerle yeniden-üretilir: Aynı şekilde, söylenen bir söz hem sözdizimi kurallarıyla yaratılır, ancak bu yüzden ilgili kuralların yeniden-üretimine hizmet eder" (1977/2003).

Giddens ayrıca Durkheim'ın düşüncesinin aksine, yapının "orada bir şey" olmayıp, sadece gündelik etkileşimlerimizde eylemlerimizle, önceki deneyimlerimizden edindiğimiz her tür (çoğunlukla pratik) bilgi kullanılarak üretildiği ve yeniden-üretildiği anda ve sürece varlık kazandığını ileri sürer. Ancak bir kez üretildikten sonra, yapı, eylemlerimizin nesnel koşulları haline gelir ve geri-beslemede bulunarak davranışlarımızı etkiler ve biçimlendirir. Özellikle Marx'ın yazılarında ve Marksist teorilerde yaygın biçimde kullanılan "toplumsal yeniden-üretim" kavramının sosyal analizde önemli bir yere sahip olsa da, kendi başına açıklayıcı olamayacağını tekrar tekrar vurgulayan Giddens'a göre, bu yüzden, sosyal sistemlerin yeniden-üretimi mekanik bir süreç olmayıp her zaman farklı koşullara veya farklı tarihsel ve toplumsal faktörlerin biraraya gelmesine göre açıklama gerektiren "olumsal" bir olgudur. Bu yüzden o, insan aktörlerin (sınırlı) bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla işleyen "yapının ikiliği" sürecinin, toplumun yeniden-üretimini toplumsal aktörlerin farkında olmadıkları, mekanik kaçınılmazlık sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak görme eğilimindeki nesnelciliğin (pozitivizm) ve toplumsal etkinliği aktörlerin becerilerinin basit bir ürünü olarak görme taraftarı olan öznelciliğin toplumsal yeniden-üretimi açıklarken içinde düştükleri tuzaklardan kaçınmada çok önemli olduğunu öne sürer. Ona göre, bu teoriler, gerçekte genelde toplumsal hayatın zaman-mekânda yeniden-üretiminden daha çok, onun üretimiyle ilgilenirler (1981/2000: 69).

Giddens, etkileşimin üretimi ve yeniden-üretimi arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğu postülasını içeren yapının ikiliği

düşüncesinin bir toplumsal yeniden-üretim teorisinin temelini nasıl oluşturduğunu açıklamaya çalışır. Peter Winch'in toplumsal hayat yorumunda gösterildiği gibi bu ilişkinin mantıksal olmayıp, toplumsal aktörlerin bilgililiği içinde temellendiğini belirten Giddens'a göre, Weber'in de gösterdiği gibi, toplumsal hayat hakkında birçok durum ve koşulda –belki de, doğa dünyasındaki olaylarda olana göre çok daha fazla– öngörülerde bulunabilir. Fakat bu öngörülerin kaynağı, toplumsal hayatın determinist ve bir ölçüde sabit süreçler veya oluşumlara göre işlemesi değil, genellikle *rutin*, yani benzer biçimde tekrarlanan, daha doğrusu –her zaman değişmeye açık olabilse de– belirli bir süreklilik sergileyen bir sistemliliğe sahip olmasıdır. Ona göre, toplumsal dünyanın öngörülebilir karakteri, kurallar ve kaynakların aktörler tarafından etkileşimin kurulmasında *bilerek* kullanılmasının bir koşulu ve sonucu olarak "*meydana getirilir*"; gerçekte, bir yandan toplumsal dünyanın "*başarılmış*" karakteri –etnometodologların vurguladıkları gibi– her zaman aktörlerin "*çaba göstermeleri*"ni, yani onun her ilişkide, her karşılaşmada üretilmesini gerektirir ve öte yandan çoğunlukla gündelik hayat gerçekliği/doğruluğu sorgulanmayan karakterinin bir parçasını oluşturan rutinin bir parçası olarak "*çabalamadan*" gerçekleştirilir. Ancak Giddens rutinin toplumsal hayatın yeniden-üretiminde sahip olduğu büyük önemin "kör alışkanlık"la veya kökleşmiş normatif bağlılıkla karıştırılmamasının çok önemli olduğunu belirtir. Çünkü iki örnekte de toplumsal aktörler kalın kafalı otomatlar olarak ortaya çıkarlar. Halbuki, "rutin veya gerçekliği sorgulanmayan şeylerin yaygınlığı kesinkes toplumsal aktörlerin derin zaman-mekânda kurumlar içinde katmanlaşmış pratikleri yeniden inşa etmekte yararlandıkları –alışılagelmiş bir biçimde kullanılan ancak çok karmaşık– becerilere dayanır" (1981/2000: 70).

Aslında aktör veya yapıya öncelik tanımayan, yapının ikiliğindeki "ikilik" ibaresinin eylem ve yapı arasındaki karşılıklı bağımlılıkla ilintili olsa da, belirli bir konumdaki aktörün kolektivite içinde erimesini ima etmediğini belirten Giddens, yine de aktör ve kolektivite arasında bir hiyerarşi, yani birçok kar-

şılıklı ilişki biçimi olduğunu vurgular: Belirli bir konumdaki her aktör, yarı Durkheimcı anlamda, "nesnel" bir eylem ortamı karşısındadır. Böylece, yapının birey karşısında belirli ölçüde bir nesnelliğe sahip olduğunu da kabul eden Giddens'a göre "yapının ikiliği" *etkileşim yapılarının* yeniden-üretimiyle ilgili dört temel koşuldan biridir. Diğerleri, (i) toplumsal aktörlerin inşa edici becerileri, (ii) bu becerilerin eylem biçimleri olarak rasyonalizasyonu, yani eylemlere farklı anlamlarında "açıklamalar getirebilme" ve (iii) *güdülenmenin unsurları* temelinde analiz edilebilecek, bu tür kapasitelerin gelişimine yardımcı olan veya bunlara imkân sağlayan etkileşim ortamlarının söze dökülmeyen özellikleri, yani bilinçdışı ve pratik bilinç olarak sıralanır (1976: 2003: 138).

Yapının "özne-siz" olduğunu vurgulayan Giddens'a göre, etkileşim öznelerin davranışlarıyla ve bu davranışlar sırasında inşa edilir. Yani karşımızda (ancak dışımızda değil) bir ölçüde nesnel bir yapı, aslında yapılaşmış ilişki biçimleri olsa da, yorumcu yaklaşımlarda vurgulandığı gibi, bu yapı her eylem anında, her karşılaşmada benzer biçimde yaratılan ancak her an değişmeye açık, kırılgan bir şeydir. Burada sabit bir yapıdan ziyade, yapıların eylem anında varlık kazandığı pratiklerin yeniden-üretimi olarak bir *yapılaşma* söz konusudur. Dolayısıyla, yapının ikiliği, Giddens'a göre, toplumsal yapının failler tarafından karşılıklı eylemleriyle üretildiğini, inşa edildiğini, ancak aynı zamanda bu inşa sürecinin bizzat *aracı/ortamı* olduğunu anlatır. Yine burada "dil" örneğine başvurulur. Onun ifadesiyle,

> [d]il sadece insanların söyledikleri şeylerde, başka deyişle, yaptıkları konuşma edimlerinde belli türden gözlemlenebilir tutarlılıklar bulunduğu sürece bir "yapı", sentaks ve semantik olarak var olur. Bu açıdan sentaks kurallarından söz etmek, örneğin, "benzer elementler"in yeniden-üretiminden söz etmektir; öte yandan, bu kurallar, aynı zamanda –konuşulan dil olan– konuşma edimleri bütününe *vücut kazandırırlar*. Yapılaşma ve yeniden-üretim kavramlarıyla kavranması gereken yapının şu ikili özelliğidir: Yapı, hem insanların davranışları

gözlenerek anlaşılabilir, hem de ayrıca, bu davranışları mümkün kılan bir araç/ortam görevci görür (1976, 2003: 162).

Toplumsal etkileşimde yapının ikiliği

> Yapılaşma teorisinde, ne özne (insan fail) ne de nesnenin ("toplum" veya toplumsal kurumların) önceliğe sahip olarak alınabileceklerini öne sürüyorum. *Her biri tekrarlanan pratikler içinde ve bu pratikler aracılığıyla inşa edilir.* İnsan "eylem"i kavramı "kurum" kavramını, kurum kavramı da insan eylemi kavramını gerektirir. Bu ilişkinin açıklanması, böylece, toplumsal pratiklerin yapılaşmasının (zaman ve mekânda üretimi ve yeniden-üretiminin) nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir açıklamanın çekirdeğini oluşturur. (1982a: 8)

*Kurumlar*la, geniş bir mekânsal ve zamansal uzanıma sahip yapılaşmış *toplumsal pratikleri*, tarihçi Braudel'in kurumların *uzun süre*si olarak adlandırdığı şey içinde yapılaşmış olan ve bir toplumun üyelerinin çoğunluğunun uyduğu veya kabul ettiği pratikleri anlattığını söyleyen Giddens'a göre, kurumların uzun dönemli gelişimini açıklamakta temel önemde olan toplumun *yapılaşmış özellikleri*, sadece sosyal sistemlerin yapılaşması içinde somutlaştıkları anlarda ve toplumsal aktörlerin bilgililiğini oluşturan (gündelik toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilen veya değişikliğe uğrayan) bellek izleri içinde "var olurlar"; fakat kurumlaşmış pratikler de gündelik hayatın sürekliliği içinde kaynakların kullanılmasıyla "mümkün olur" ve "mümkün kılınır". Ayrıca, kaynaklar da sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleridir, ancak sadece aktörlerin kapasiteleri, "başka türlü davranma" kapasiteleri içinde "var olurlar". Giddens buradan, toplumsal pratiklerin organizasyonunun özünde *tekrara dayandığı* tezine ulaşır, yani yapı tekrar tekrar organize ettiği pratiklerin hem aracı hem de sonucudur (1982a: 9-10).

Belirli bir süreklilik içinde "tekrarlanan toplumsal pratikler olarak kurumlar"ın ilgili aktörlerin eylemlerini nasıl yeniden-

ürettikleri ve bu eylemleriyle nasıl üretildikleri ve yeniden-üretildiklerini açıklamak için Giddens, kaynağı Goffman olan ve Habermas'ın da kullandığı "stratejik eylem analizi" kavramını alır ve onu "kurumsal analiz" kavramıyla tamamlar. Toplumsal etkileşim ve yapı ilişkisini, aşağıda göreceğimiz gibi, "yapının ikiliği" temelinde ve "yapılaşma tarzları" kavramını kullanarak açıklayan Giddens'a göre,

> [s]osyal sistemlerin inşasını stratejik bir davranış olarak araştırmak, aktörlerin toplumsal ilişkilerinde yapısal unsurlardan –kurallar ve kaynaklardan yararlanma biçimlerini araştırmaktır. "Yapı", bu düzeyde, kendini aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda sözel ve pratik bilince başvurmaları biçiminde gösterir. Öte yandan, kurumsal analizde, kurallar ve kaynaklar sosyal sistemlerin yeniden-üretilen özellikleri olarak görülür ve stratejik davranış [metodolojik olarak] paranteze alınır: bu analizler bir düalizmin iki yanı olmayıp bir ikiliği, yapının ikiliğini ifade ederler. Bu paranteze almaya toplumsal nedensellik ve yapısal zorlayıcılığı aynı şeyler olarak gören natüralist sosyolojilerde kesinlikle rastlanmaz (1979/2005: 79-80).

Kurallar ve kaynaklar olarak yapı toplumsal hayatın üç boyutuna karşılık gelir: *Anlamlandırma yapıları* yani semantik kurallar; *meşrulaştırma yapıları* yani ahlâk kuralları veya değerlerle ilgili kurallar ve *güç yapıları* yani eşitsiz dağılmış kaynaklar. Bunlardan ilk ikisi kuralları, sonuncusu kaynakları içerir. Toplumun üretiminin (i) kendi üyelerinin aktif inşa edici becerileriyle, ancak (ii) kaynaklardan yararlanarak ve (iii) söz konusu üyelerin farkında olmadıkları veya belli belirsiz farkında oldukları koşullara göre gerçekleştiğini belirten Giddens (1976/2003: 207-208; 1977/2005) etkileşimde yapının ikiliğini bu üç temel boyut çerçevesinde açıklar.

ETKİLEŞİM	↑	İletişim	Güç	Ahlâkilik
(TARZ/KİPLİK)	|	Yorumlama şeması	Olanak	Norm
YAPI	↓	Anlamlandırma	Egemenlik	Meşrulaştırma

Şekilde görülebileceği gibi, yapının üç boyutu, daha doğrusu üç yapı biçimi vardır: Anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma yapıları. Buna karşılık, etkileşimin de, sırasıyla, bunlara karşılık gelen üç boyutu mevcuttur: İletişim, güç ve ahlâkilik. İki yönlü oktan da anlaşılacağı gibi, etkileşim ve yapı arasında bir belirlenim ilişkisi değil, karşılıklılık, yani bir "ikilik" vardır. Bunlar arasında, karşılıklı bağlantıyı, dolayımlanmayı sağlayan tarzlar yer alır (1976/2003: 163).

Yapının ikiliğinin gündelik davranışın en küçük unsurlarını sosyal sistemlerin daha genel özelliklerine bağladığını belirten Giddens'a göre (1979/2005), "yapılaşma tarzları" adını verdiği süreçler etkileşimin kurulmasında yapının ikiliğinin temel boyutlarını temsil ederler. Yani, aktörler etkileşim sırasında yapılaşma tarzlarından yararlanırlar. Ancak bu süreçler de, ayrıca, etkileşim sistemlerinin yapısal unsurlarının yeniden-üretilme araçlarıdır. Bireysel ve kurumsal boyutlarda gerçekleşen bu ikili süreç, ona göre, kurumsal analiz paranteze alındığında, "aktörlerin –eylemin rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullarda– etkileşimi ustaca ve bilgili icraatlar olarak kurarken faydalandıkları bilgi stokları ve kaynaklar olarak değerlendirilir" (1979/2005). Aksine stratejik davranışın metodolojik olarak paranteze alındığı kurumsal analizde ise "bu yapılaşma tarzları sosyal etkileşim sistemlerinin kurumsal özellikleri olarak kullanılan kurallar ve kaynakları temsil ederler. Bu yüzden, yapılaşma tarzının düzeyi, aralarında karşılıklı ilişkiler bulunduğu varsayımıyla, stratejik ve kurumsal analizin artık paranteze alınmasını gerektirmeyen ortak unsurlar içerir" (*a.g.y.*).

Anlamlandırma yapıları ve *etkileşim*in iletişim boyutu, yani etkileşim esnasında anlamın iletilmesi, etkileşimin "anlamlı" olarak üretimi arasındaki karşılıklı ilişki, dolayımlayıcı bir süreç olarak "etkileşim" halindeki bireylerin söyledikleri ve yaptıkları şeylere anlam *kazandırma* aracı olan "yorumlama şemaları"nm kullanılmasını gerektirir. Giddens bu kavramı fenomenolojik sosyolojisinin kurucusu Schutz'un "bilgi stokları" kavramından esinlenerek oluşturmuştur. Bir anlamda bir grup veya toplumun paylaştığı ortak kültürel unsurları, öncekiler-

den, atalardan devralınan hem de karşılıklı eylemleri içinde geliştirilen toplumsal davranış kuralları ve ilgili değerler topluluğunu anlatan bu kavram Bourdieu'nün *habitus* kavramıyla büyük benzerlik gösterir. Yapının ikiliği bağlamında baktığımızda, bir yandan bu tür bilişsel şemaların "karşılıklı bilgi" çerçevesinde kullanımı topluluğun paylaştığı "bilişsel düzen"e bağlıdır ve bu bilişsel düzen veya yapıdan yararlanılır; öte yandan, söz konusu bilişsel düzenden yararlanılırken yorumlama şemalarının kullanımı sayesinde bu düzen *yeniden inşa edilir*.

Egemenlik yapıları ve etkileşimin *güç* boyutu, yani etkileşimde güç kullanımı, katılımcıların veya etnometodologların deyişiyle "üyeler"in diğer kişilerin davranışlarını etkileyerek, belirli sonuçları yaratacak "olanaklar"dan yararlanmalarını gerektirir. Hem bu olanakların kaynağı egemen düzen, egemen yapıdır, hem de onların kullanılmasıyla bu düzen, yapı yeniden-üretilir. Ancak yine, "yapı" teriminin burada sabit bir düzen değil, ilişkilerin ilgili aktörlerin karşılıklı eylemleriyle yeniden-üretildiği bir oluşum, belirli bir biçimde tekrarlanan, ancak her an değişime açık bir "yapılaşma" olarak kullanıldığını belirtmekte yarar vardır.

Meşrulaştırma yapıları ve *ahlâkilik* boyutu, yani etkileşimin ahlâki düzeyde kurulması, meşru bir düzene dayalı "normlar"ın uygulamaya sokulmasını gerektirir, ancak öte yandan, bizzat bu uygulama sayesinde düzen yeniden inşa edilir. (1976/2003: 163).

Etkileşimin üretimiyle ilintili bu üç boyutun, anlamın inşası, ahlâkilik ve güç ilişkilerinin meydana geliş biçimlerinin yapının yeniden-üretilme tarzları olarak da ele alınabileceğini öne süren Giddens, yapı kavramı etkileşimin gerçekleşmesinin hem koşulu hem de sonucu olduğu için, yapının ikiliği görüşünün burada merkezî önemde olduğunu belirtir ve bu girift ilişkiyi şöyle açıklar.

> Her organizasyon veya kolektivite etkileşim sistemlerinden "meydana gelir" ve sahip olduğu "yapısal özellikler"e göre analiz edilebilir: Organizasyon veya kolektivitelerin sistemler

olarak mevcudiyetleri yeniden-üretildikleri yapılaşma tarzlarına bağlıdır. Egemenlik tarzlarının yeniden-üretimi... etkileşimde "hesaba katılması" gereken anlam ve ahlâkilik biçimlerindeki eşitsizlikleri yansıtır ve, böylece, söz konusu eşitsizlikleri –anlam çerçeveleri ahlâki normlarla ilgili farklı yorum çatışmalarına yönelten– çıkar farklılıklarına bağlar (Giddens, 1976/2003: 207-208).

Bir ilişkiler sistemi olarak toplumun aktörlerce yeniden-üretimi

Giddens bu kurallar ve kaynaklar temelinde, yapının ikiliğini, "toplumsal eylemin üretilmesi ve yeniden-üretilmesinde yararlanılan kurallar ve kaynakların aynı zamanda sistemin yeniden-üretiminin aracı olması" olarak tanımlar (1984: 15). Bu bağlamda, "birey aktörlerin davranışlarının daha büyük toplulukların yapısal özelliklerini nasıl yeniden-ürettikleri" sorusunu açıklamaya çalışır. Ona göre bu sorunun iki boyutu vardır: Mantıksal ve temel düzeyde. Mantıksal düzeyde soruyu, daha büyük topluluklar veya toplumların varlıkları açıkça özel bir bireyin etkinliklerine bağlı olmasa bile, bu topluluklar veya toplumların ilgili tüm bireyler ortadan kalktıklarında sona erebileceğini belirterek cevaplandırır. Temel düzeyde sorunun cevabı, ona göre, farklı topluluk biçimlerinin bütünleşme mekanizmalarıyla ilişkileriyle ilgili sorunlara bağlıdır. Toplumların mutlaka bütünleşmiş olmadıklarım ve toplumsal yeniden-üretimin toplumsal iç bütünlüğün sağlanması olarak düşünülmemesi gerektiğini özellikle vurgulayan Giddens'a göre, aktörler ve toplulukların daha genel sosyal sistemlerin belirli kesimleri veya bölgelerindeki konumları, onların alışılagelmiş davranışlarının toplumsal bütünlüklerin birliği üzerindeki gücünü bile kuvvetle etkiler (1984: 19-20).

Bellek izleri olarak somutlaşmaları ve koordinasyonları dışında zaman ve mekânda yer almayan tekrara dayalı *düzenli kurallar ve kaynaklar kümesi olarak yapıyı* içeren sosyal sistemler, Giddens'a göre, insan faillerin zaman-mekânda yeni-

den-üretilen *durumsal etkinliklerini* içerir. Böylece, "sosyal sistemlerin yapılaşmasını analiz etmek, –eylem bağlamları çeşitliliği içindeki kurallar ve kaynaklardan yararlanan aktörlerin *bilgili* etkinlikleri içinde temellenmiş olan– bu sistemlerin *etkileşim sırasında* nasıl üretildikleri ve yeniden-üretildiklerini araştırmaktır" (1984: 20-22). Özetle,

> [y]apının ikiliği düşüncesine göre, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri onların tekrar tekrar organize ettikleri pratiklerin aracı ve sonucudurlar. Yapı, bireylerin "dışında" değildir: Bellek izleri olarak ve toplumsal pratikler içinde somutlaşan yapı, Durkheim'ın kullandığı biçimde, belirli anlamda onların etkinliklerinin dışında olmaktan ziyade, "içsel"dir. Yapı kısıtlayıcılıkla bir tutulamaz, aksine her zaman hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcıdır. Şüphesiz, bu gerçek sosyal sistemlerin yapılaşmış özelliklerinin zaman ve mekân olarak birey aktörlerin kontrol alanı dışına yayılmasını engellemez. Ne de o, aktörlerin, kendi etkinliklerini tekrar tekrar gerçekleştirmelerine yardımcı olan sosyal sistemler hakkındaki teorilerinin bu sistemler içinde cisimleşebilmesi ihtimalini engeller (1984: 20-22).

Parça/bütün ilişkisine karşı an/bütünlük ilişkisi

Yapının ikiliği anlayışına göre, aktörlerin etkileşim esnasında kurallardan, kaynaklardan tekrar tekrar yararlandıklarını; bu kurallar ve kaynakların da söz konusu etkileşim sırasında yeniden-üretildiğini vurgulayan Giddens, yapının bu yüzden an/bütünlük ilişkisinin bizzat toplumsal yeniden-üretim esnasında ifade edilme biçimi olduğunu, fakat bu ilişkinin işlevselci teoride öne sürülenin aksine, sosyal sistemlerde aktörler ve grupların koordinasyonundaki "parça" ve "bütün" ilişkisinden farklı olduğunu öne sürer. Giddens'a göre, sosyal sistemleri meydana getiren farklılıklar, onları farklı kılan ve farklılaştıran özellikler o an orada bir-arada-bulunanlar ile orada-bulunmayanlar arasındaki etkileşimlerin diyalektiğinin birer ifadesidir ve bu farklılıklar da sadece yapının ikiliğinde ifadesini bu-

lan fiili bir yapısal farklılıklar düzeni sayesinde mümkün olur ve yeniden-üretilirler. Giddens burada, yine, toplumsal hayatın temel bir unsuru olduğunu ve dolayısıyla toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimine benzer biçimde üretildiği ve yeniden-üretildiğini düşündüğü "dil"i örnek olarak verir. Örneğin, yapıları meydana getiren ve yapısal olarak oluşturulan farklılıklar, yani onların farklı ve değişebilen özellikleri, "gramere uygun biçimde kurulan bir cümlenin bir bütünlük olarak dili meydana getiren orada-bulunmayan sentaks kuralları bütününü gerektirmesi anlamında 'parça'yı 'bütün'e bağlar" (1979/2005). Başka bir ifadeyle, dil de toplumsal hayat gibi bireylerin belirli bir yer ve zamandaki eylemleri aracılığıyla inşa edilir, ancak aynı zamanda, bu üretim ve yeniden-üretim sırasında, ilgili bireyler bunları gerçekleştirebilmek için dilsel veya toplumsal bütünlüğün somut olarak orada-olmayan, yani soyut özelliklerinden (anlam, ahlâk kuralları gibi kurallardan) yararlanmak zorundadırlar. Ve yine sonuçta bu dilsel ve toplumsal yapılar da ilgili aktörlerin eylemlerine benzer (ancak değişme potansiyeline açık bir) biçimde yeniden-üretilirler. Kısaca, ne yapı (toplumsal determinist yaklaşımların iddialarının aksine) bir "bütün" olarak "parça"yı, yani ilgili bireylerin eylemlerini önceden zorunlu olarak içerir ve belirler, ne de (yorumcu yaklaşımların düşüncelerinin aksine) "parça". Yani bireysel eylemler "bütün"ü yapıyı belirler veya onların eylemlerinin toplamından oluşur. "Eylem" ve "yapı" veya "parça" ve "bütün" karşılıklı diyalektik bir ilişki içindedir. Özetle,

> [i]şlevselci teoriler, toplumu organik sistemin parçalarına benzer bir "halihazır" parçalar sistemi olarak algılarlar. Bu görüşte... eksik olan şey, orada-bulunanlar ile bulunmayanların toplumsal etkileşimlerin *süresi*/akışı (dureé) içinde karşılıklı etkileşimlerini "sağlayan" yapının ikiliği fikridir. Bu, gerçekte toplumsal etkinlik anları veya lahzalarını topluluklar veya toplumsal bütünlüklerin özelliklerine (sosyal sistemlerin yapısal özelliklerine) bağlayan bir fikirdir. Burada olduğu farz edilen an/bütünlük ilişkisi, yine de anlamlı bir ilişki değildir: baş-

> ka deyişle, "parça" hiçbir anlamda bütünü "içermez" ve hatta bütünü "ifade etmez". Ne de, o –Althusser'in iddia ettiği gibi– nedensel bir ilişkidir. Yapılaşma teorisinde, tekrara dayalı an ve bütünlük ilişkisi, gerçekte *hiç de en uygun şekilde bir parça/bütün ilişkisi olarak görülmez*: Toplumun "parçalar"ı sosyal sistemler olarak organize edilmiş düzenli toplumsal pratiklerdir. (1981/2000: 49)

"Eylem"/"yapı" veya "parça"/"bütün" ilişkisinde bireysel eylemlerin rolünü açıklarken Giddens, "bilgililik teoremi"ne başvurur. Toplumda her yet(iş)kin/ehliyet sahibi bireyin o toplumdaki kurumlar hakkında çok şey bildiğini ve bu bilginin ilgili toplumun işleyişi açısından ilineksel değil zorunlu olduğunu anlatan bu teoremle Giddens, kurumların kendilerini üreten ve yeniden-üreten toplumsal aktörlerin "arkasında" işlemediklerini göstermeye çalışır. Aksine ona göre,

> [s]osyal sistemler aktörlerin durumsal pratiklerinden oluşur ve her zaman eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının –zaman-mekân içinde görünebilir örüntüler olarak– yeniden-üretilmiş bir "karışım"ını ifade ederler. Yapının ikiliğinde, yapı bu yerleşik pratiklerin aracı ve sonucu olarak alınırken, *kurumsal analiz* amacıyla (önceden de söz ettiğim gibi) ilgimizi sosyal sistemlerin sürekli olarak yeniden-üretilen nitelikleri üzerinde yoğunlaştırarak, niyetsel eylemi paranteze alabiliriz (1981/2000: 49).

Bilgililik ve yapının üretimi, yeniden-üretimi

> ... her bireyin, bizzat içinde yer aldığı için, mensubu olduğu toplumun işleyişi hakkında (gerek pratik gerekse sözel düzeyde) çok şey bildiğini, daha doğrusu bu bilginin, yapının ikiliği aracılığıyla, ilgili toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin bir parçası haline geldiğini söylemek uygundur (1979/2005: 203).
>
> ... *yapının ikiliği* kavramı, eylemin refleksif gözetiminde toplumun kurumsal organizasyonundan faydalanıldığını, hem

de onun bu sayede yeniden inşa edildiğini kabul etmeyi gerektirir. Her bireyin ("ehliyetli") bir üyesi olabilmek için, toplumun işleyişi hakkında çok şey bilmesi gerektiği kabulü yapının ikiliği kavramının ana temelidir. Yapı kavramı olmadan insan davranışı... veya bu davranışlar olmadan yapı... yeterince açıklanama[z] ... (1979/2005: 235).

Giddens'ın "bilgililik"ten ne kastettiğini daha iyi anlamak için onun "kişilik tabakalaşması" adını verdiği bireysel kişilik modeline göz atmamız gerekir. Giddens, Freud'un üçlü "id", "ego" ve "süperego" ayrımına karşı, "bilinçdışı", "pratik bilinç" ve "sözel bilinç" ayrımını geliştirir. O ayrıca, insan eylemleri her ne kadar belirli niyetler veya amaçlarla yapılsa da, davranışlarımızın şekillenmesinde "eylemin ifade edilmeyen koşulları"nın da etkili olabileceğini söyler. Bu koşullar bir ölçüde kişilik tabakalaşmasının "bilinçdışı" kısmına denk gelen, büyük ölçüde güdüler ve dürtülerle ilgili faktörlerdir. Bunlar daha çok davranışlarımızın "bilinçsiz" yanlarını anlatırlar. Fakat davranışlarımızın "bilinçli" yanları da, daha ziyade bir derece sorunu olarak, temelde "pratik bilinç" ve "sözel bilinç" biçiminde ayrılır. "Bilgililik" kısaca bilincimizin bu iki yanını içerir. Başka bir deyişle, pratik ve sözel bilinç, "aktörlerin kendi eylemleri içinde ve bu eylemler aracılığıyla inşa ettikleri toplumsal ortamlar hakkında bilgi sahibi oldukları iki anlam veya düzey"dir (1982c: 31). İnsan eyleminin ayırt edici özelliğinin, hayvanların davranışlarından farklı olarak, Garfinkel'in insan eyleminin "açıklanabilirliği" kavramıyla ilişkili olduğunu belirten Giddens, "açıklanabilirlik" teriminin, aktörlerin eylemlerinin üretimi ve yeniden-üretiminde yararlandıkları aynı bilgi stoklarından yararlanarak kendi davranışları hakkında açıklamalar sunmaları anlamında oldukça önemli olduğunu düşünür. Eylemle ilişkili açıklamalar veya gerekçeler sunmak, ona göre, gerçekte "bilgi stokları" ve "eylem" arasındaki bütün ilişkileri açıklamasa da, aktörlerin *sözel* kapasiteleri veya eğilimlerini, söze dökebilme yeteneklerini (sözel bilinci) gösterir. Fakat bu insanların bütün bildiklerini

söze dökebildikleri anlamına gelmez. "Pratik bilinç", bu nedenle, davranışların akışı sırasında becerikli bir biçimde kullanılan, ancak sözel biçimde (sözle veya yazıyla) ifade edilemeyen zımni bilgilerin varlığını anlatır. Kısaca, *eylemin ifade edilmeyen koşulları*, bir yanda farkında, bilincinde olunmadığı için ifade edilemeyeni, *bilinçdışını*, öte yandan farkında olunmasına (ancak bilincinde değil) rağmen, bilinçli bir biçimde açıklanamayan ve aktarılamayan bilgileri, *pratik bilinci* içerir. Giddens böylece, nesnelciliğe düşmemek için, insanların "niyetli" varlıklar olduklarını, öznelciliğe düşmemek için de hem farkında olmadıkları hem de yarı bilinçli oldukları faktörlerden etkilendiklerini vurgulayarak, bu düalizmden kurtulmaya çalışır (*a.g.y.*).

Giddens'ın kullandığı "bilgililik" kavramı, daha ziyade bilinçli bilgilerimizi, sözel bilinci değil de, Wittgenstein'ın "bir kuralı bilmek" veya "nasıl davranacağını bilmek" düşüncesine uygun biçimde, açıkça formüle, ifade edilemeyen, olağandışı karmaşıklıkta kural ve ilkeyi ve onların uygulanma bağlamlarını bilmeyi anlatır (*a.g.y.*). Dolayısıyla, bilgililik sözel bilinçten ziyade pratik bilince dayanır ve "toplumdaki her ehliyetli birey toplumsal etkinlikleri pratik bir biçimde sürdürebilecek oldukça farklı becerilere sahiptir ve bir uzman 'sosyolog'tur" (1984: 20-22). Pratik bir temele sahip olması ve yukarıda belirtilen diğer nedenlerle, insan faillerin bilgililiği her zaman tarihsel koşullarla "sınırlı"dır (*a.g.y.*: 32). Bu sınırlılık eylemin ifade edilmeyen koşullarının yanı sıra, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla yakından ilişkilidir. Toplumsal hayat hakkında "nesnelci" teoriler üreten yazarların, özellikle işlevselcilerin, toplumsal aktörlerin bilgililiği hakkında görüşler geliştirmeseler de, çok haklı olarak etkinliğin aktörlerin niyetlerinden kaçtığını vurguladıklarını kabul eden Giddens, "tarih"in, niyetli insanların niyetli etkinlikleriyle yaratılsa bile, niyetli bir proje olmayıp, bilinçli yönlendirici çabalardan kendini sürekli kurtardığını, niyetli etkinliklerin uzun bir zaman dilimi içinde çökelmiş kurumlar bağlamında yer aldıklarını, dolayısıyla, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının sosyal teori açı-

sından ancak özellikle kurumların yeniden-üretim süreçlerine –geri-bildirim biçiminde– sistematik olarak girdiklerinde, başka bir ifadeyle gündelik hayatın bir parçası haline geldiklerinde önemli olduklarını öne sürer. Çünkü bu niyetlenilmemiş sonuçlar, toplumsal yeniden-üretimle sistematik bir ilişki içinde olduklarında eylemin koşulları haline gelirler. Burada, eylemin niyetlenilmemiş sonuçları aynı zamanda ifade edilmemiş sistemsel yeniden-üretim koşullarıdır. Fakat o, tarih her ne kadar yönlendirici girişimlerden kendini sürekli kurtarsa da, buna mukabil, "tarihleri"ni yapan tek yaratık oldukları bilincinin tehdidi ve beklentisi içinde olan kişilerin sürekli olarak bu tür yönlendirici girişimlerde bulunduklarını ekleme gereği duyar (1982c: 32; 1984: 20-22). Giddens burada bir uyarıda bulunur. Gerçekte insanlar ihtiyaçlara, eylemleri hakkında gerekçelere, kendilerince sebeplere sahip olsalar bile, işlevselci yaklaşımlar yanlış bir biçimde toplumlar veya sosyal sistemlere ihtiyaçlar veya gerekçeler yüklemişler (1977/2005; 1982a: 10), dolayısıyla onları bir anlamda şeyleştirmişlerdir. Yine de ona göre, işlevselcilikten kurtulmak, bir tür "öznelcilik" lehine işlevselciliğin özellikle kurumsal vurgularını terk etmeyi gerektirmez.

Giddens eylem ve kurum düalizminin aşılması üzerine bir yazıda (1981b/2005), birey aktörlerin bilgiliIiklerinin, yani toplumun işleyişi hakkındaki bilgilerinin kurumların yeniden-üretimiyle ilişkisini şöyle açıklar:

> Kurumların uzun dönemli gelişimini araştırmada temel öneme sahip olan "toplumun yapılaşmış özellikleri", sadece, sosyal sistemlerin (a) "somutlaştıkları anlar"da var olurlar ve bu somutlaşma da (b) toplumsal aktörlerin bilgisini oluşturan (gündelik toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilen veya değişikliğe uğrayan) "bellek izleri" sayesinde mümkün olur. Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin *tekrara dayalı* doğası *yapının ikiliği* olarak terimleştirdiğim şey temelinde anlaşılmalıdır... eylem ve yapı mantıksal gerektirim ilişkisi içindedir: eylem yapıyı, yapı da eylemi gerektirir.

Sonuç olarak,

> [k]urumlar veya... toplumlar, kendilerini oluşturan bireylerin eylemlerinin sürekliliği bakımından yapısal özelliklere sahiplerdir; ancak toplumun üyeleri de gündelik etkinliklerini, sadece bu yapısal özellikleri somutlaştırma yetenekleri bakımından sürdürebilirler. (1986/2005: 579)

Bireylerin sahip oldukları bilginin toplumsal hayatın sürekli kalıplaşmasıyla tesadüfi bir ilişki içinde olmayıp, aksine onun tamamlayıcı parçası olduğunu belirten Giddens'a göre, bu vurgu kesinlikle, işlevselcilik ve yapısalcılığın hatalarına, yani bireylerin davranışlarının kaynaklarını onların farkında olmadıkları olgularda arayarak, aktörlerin gerekçelerini –toplumsal hayatın yapılaşmasının kronik bir özelliği olan eylemin rasyonalizasyonunu– bir kenara itme veya göz ardı etme hatasına düşmemek için önemlidir. Ancak o öte yandan, toplumu insan öznelerin şekillendirilebilir bir yaratısı olarak alma eğilimindeki hermenötik yaklaşımların ve farklı fenomenolojik anlayışların karşı yöndeki hatasına düşmekten de kaçınmanın da aynı şekilde önemli olduğunu ve bütün bu yaklaşımların yapının ikiliğini yeterince kavramsallaştırmamaktan kaynaklanan yanlış birer indirgemecilik biçimi olduklarını öne sürer. Çünkü,

> [y]apılaşma teorisine göre, eylemin üretim anı aynı zamanda toplumsal hayatın icra edildiği gündelik koşullarda yenidenüretim anıdır. Bu durum en şiddetli kalkışmalar ve en radikal toplumsal değişme biçimleri sırasında bile böyledir. Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerini "toplumsal ürünler" olarak görmek doğru değildir, zira bu düşünce önceden-yaratılmış aktörlerin bir ölçüde bu aktörleri yaratmak için biraraya gelmeleri anlamına gelebilir. Yapısal özellikleri üretirken ... aktörler aynı anda bu eylemi mümkün kılan koşulları da yenidenüretirler. İnsan failler, her zaman –belirli tanımlar altında– ne yaptıklarını sözel bilinç düzeyinde bilirler. Ancak, yaptıkları şey başka tanımlar altında tamamen bildik olmayabilir ve içinde yer aldıkları etkinliklerin kapsamlı sonuçları hakkında çok az şey bilebilirler (1984: 20-22).

Yapının ikiliğinin modern toplumlardaki bir başka boyutu, Giddens'a göre, "kurumsal refleksivite"dir. Nasıl bireyler kendilerinin ve başkalarının eylemleri, karşılaştıkları olaylar, sorunlar vb. üzerine düşünüp bu bilgiler ışığında eylemlerine yön veriyor ve Schutz'un deyimiyle "projeler" oluşturuyorlarsa, modern toplumlarda birer aktör olarak toplumlar ve kurumlar da, özellikle ilişkilerin çok karmaşıklaştığı bir dünyada, benzer tutumlar içine girmektedir. Nasıl birer toplum teorisyeni olan sokaktaki bireyler farklı yollarla edindikleri bilgileri gündelik hayatlarında ve geleceklerini tasarlamak için kullanıyorlarsa, farklı uzmanların, başka deyişle sosyal "teorisyenlerin ürettikleri fikirler de zorunlu olarak bizzat toplumsal hayat içinde geri-beslemede bulunma eğilimindedirler. Bunun bir boyutu genel sistemin yeniden-üretim koşullarını düzenleme ve böylece kontrol girişimidir" (1984: 20-22). Giddens bu süreçleri "sistemler teorisi"nden aldığı "dengelenme", "kendini düzenleme" gibi kavramlar temelinde, ancak bu kavramları yeniden tanımlayarak açıklamaya, sistemin kendini yeniden-üretim koşullarıyla onların içinde yer alan farklı düzeyler ve konumlardaki aktörlerin karar ve eylemleri arasındaki "ikili", iki taraflı ilişkileri göstermeye çalışır.

Bilgililik-yasalar-yapının ikiliği

Bütün yasaların belirli sınırlı koşullar altında işlediklerini, ancak onların belirledikleri nedensel ilişkilerin bu koşulların ortaya çıkışları bakımından sabit olduğunu öne süren Giddens, doğa yasalarından farklı olarak, ilgili nedensel ilişkilerin sürekli yeniden-üretilen davranışların niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçların "karışımları" anlamına geldiği sosyal bilimsel yasalarda bu özelliğe rastlanmadığını vurgular. Çünkü ona göre, "sosyal bilimlerdeki yasalar *tarihsel* yapıdadırlar ve ilke olarak, biçimleri *değişebilir*" (1979/2005). Bu anlayışa göre, determinist bir yapıda olmayan toplumsal yasalar, tıpkı toplumsal yapı gibi, aslında aktörler karşısında belirli bir nesnelliğe sahip olsalar da, ilgili bireylerin eylemlerin-

den bağımsız dışardan davranışları belirleyen dışsal gerçeklikler değillerdir. Burada Giddens'ın biraz önce belirtilen davranışların "niyetlenilmiş" ve "niyetlenilmemiş" sonuçları düşüncesi açıklayıcı bir rol oynar. Onun ifadesiyle, "her düzenli toplumsal davranış... eylemin ifade edilmemiş koşulları, eylemin –amaçlı refleksif gözetim bağlamında– rasyonalizasyonu ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki tipik ilişkiler bütününü içeriyor" (*a.g.y.*). Burada "eylemin ifade edilmemiş koşulları" bireylerin bilmedikleri veya farkında olmadıkları, yani bilinçdışındaki (güdüler) gibi etkenleri veya belli belirsiz farkında oldukları, ancak açıkça ifade etmedikleri veya edemedikleri bilgileri ("sözel bilinç") anlatır. Birey aktör açısından baktığımızda, kişiler eylemlerini kendileriyle ilgili farkında olmadıkları veya açıklayamadıkları faktörlerin etkisiyle yapabilirler. Ancak bunun yanı sıra bireyler belirli amaçlara veya "projeler"e sahiplerdir ve kendi eylemleri ve düşünceleri üzerinde düşünebilir (refleksivite) ve bunlara belirli "açıklamalar" getirebilirler. Ayrıca, birey aktörler amaçlı, refleksif bir varlık olsalar ve kendi eylemlerinin gidişini belirli ölçülerde değiştirebilseler de, eylemleriyle ortaya çıkan sonuçlar onların niyetlenmedikleri, amaçlamadıkları biçimlerde ortaya olabilir. Yani onlar bilinçsiz, yarı bilinçli, bilinçli, amaçlanan ve amaçlanmayan, beklenen ve beklenmeyen, arzu edilen ve edilmeyen birçok faktörün sonucunda ortaya çıkabilir (*a.g.y.*). Böylece, toplumsal aktörlerin ehliyetleri/bilgilílikleri (tarihsel olarak çeşitlilikler sergilese de) daima *sınırlı*dır ve onların yapının ikiliği temelinde kullandıkları bu ehliyetlilik sınırlılığı da, ona göre, işlevselci teorilerin temel bir ilgi alanını oluşturan etkilerle, yani eylemin *niyetlenilmemiş sonuçları*yla ilintilidir. Bu sonuçların sistemin sürekli inşasına dahil olduğunu ve bu yüzden toplumsal yeniden-üretimi *koşullandıran* temel özellikler olarak analiz edilebileceklerini öne süren Giddens, Merton'a atıfta bulunarak, onların –"gizli" veya başka– "işlevler" olarak alınması gerekliliğinin yanlış olduğunu vurgular (1981b/2005). Fakat bütün bunlara rağmen, her şeyden önce "Sosyal bilimsel yasalarla ilişkili sınırlı koşullar, temel bir

unsur olarak, *aktörlerin* –belirli bir kurumsal bağlamda– *kendi eylemleri hakkındaki bilgilerini* içerir" (*a.g.y.*).

Ona göre, (i) ifade edilmemiş koşullar, (ii) eylemin rasyonalizasyonu (bireysel "açıklamalar") ve (iii) niyetlenilmemiş koşulları birbirine bağlayan *tipik yerleşik ilişkilerin toplumsal yeniden-üretim biçimlerine dönüşmesi* bir yasanın veya yasaların belirlediği *nedensel ilişkilerde muhtemel değişiklikler*le sonuçlanır ve bu *değişikliğin kaynağı* da bir *yasa hakkında bilinenler* olabilir. Kısacası, kurumsal refleksivitede görüldüğü gibi, "yasalar ilgili bireyler tarafından bilindiklerinde, yapının ikiliği içinde, kurallar ve kaynaklar olarak kullanılabilirler" (226-7). Giddens burada yasaların ikili anlamına dikkat çeker: (a) Temel bir eylem ilkesi olarak yasa (b) Eylem hakkında genelleme olarak yasa. Fakat o burada, sosyal bilimlerdeki bütün yasaların tarihsel ve bu yüzden ilke olarak, değişebilir olduklarım söylemenin, insan organizmasının fiziksel yanlarıyla bağlantılı, toplumsal davranış araştırmasıyla bağlantılı olabilecek evrensel yasa türlerini yadsımak anlamına gelmediğini özellikle vurgulama gereği duyar (*a.g.y.*).

Sonuç olarak, Giddens'a göre, "toplumsal yeniden-üretim" kendi başına açıklayıcı bir kavram değildir, aksine bu süreç "bizzat toplumsal aktörlerin yapısal olarak sınırlı ve olumsal olarak kullandıkları bilgilerine göre açıklanmalıdır". (1981b/2005).

Giddens bilgililik teoremini, yani her yetişkin ehliyetli aktörün üyesi olduğu toplum hakkında geniş kapsamlı, ancak özel ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğu önermesini üç noktayı vurgulayarak şöyle özetler:

> İlk olarak, "bilgi" pratik ve sözel bilinç temelinde anlaşılmalıdır; ve kurum biçimlerine mantıklı çıkarımlarla nüfuz edildiği yerlerde bile, bunun mutlaka önerme biçiminde ifade edilmesi gerekmez, zaten normal koşullarda buna gerek de duyulmaz...
>
> İkinci olarak, her toplumdaki aktör diğer bireyler arasından ... sadece biridir. Bir aktörün toplumun yetişkin –ancak, tarih

> ve yer olarak belirli konumdaki– bir üyesi olarak bildiklerinin gündelik faaliyetlerinin ötesine uzanan bağlamlarda "dönüşüme" uğradığı kabul edilmelidir. Üçüncü olarak, pratik ve sözel bilincin parametrelerinin aktörlerin etkinliklerinin "durumsal" karakteriyle ilişkili belirli sınırları vardır, ancak onlara indirgenemezler. Bu sınırlar... eylemin bilinçdışı koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçları[dır]. (1979/2005: 71).

Özne-nesne düalizmi ve yapının ikiliği

Giddens klasik sosyalleşme anlayışlarını, yani toplumsal yeniden-üretim analizindeki geleneksel özne/nesne düalizmini yine "yapının ikiliği" kavramıyla aşmaya çalışır. Sosyal analizin ne öznenin bilincinde ne de nesnenin (toplumun) karakteristiklerinde değil, yapının ikiliği çerçevesinde temellendirilmesi gerektiğini öne süren Giddens'a göre, olaya doğrudan etkileşim ekseninde bakıldığında, özne/nesne ilişkisi sosyalleşme teorilerindekinden çok daha farklı biçimde açıklanmalıdır. Başka deyişle,

> öznenin toplumsal nesne tarafından belirlendiğini (bireyi basitçe toplumun "biçimlendirdiği"ni) ileri süren, veya aksine, öznelliği –hiçbir açıklama gereği duymadan– insanlara has bir özellik olarak alan anlayışlardan uzak durmamız gerekir. Bu iki yaklaşım da "özne teorisi"nden yoksundur, zira ilki öznelliği toplumsal güçlerin belirlediği bir sonuca indirgerken, ikincisi öznelliğin sosyal analize açık olmadığını öne sürer (Giddens, 1979/2005).

Giddens sosyalleşme sürecini, daha ziyade Erik Erikson'un görüşlerinden yararlanarak ve kökleri bilinçdışında ilk bebeklik döneminde yatan "varlıksal güvenlik" veya başka deyişle, "varlığını güvende hissetme duygusu" kavramını esas alarak, *rutinleşme* kavramıyla ilişkilendirerek açıklar: Yani, bireyler olaylar veya ilişkilerin, daha doğrusu toplumsal pratiklerin benzer biçimde tekrarlanarak sürmesi veya böyle süreceği duygusu altında hareket ederler. Yapının ikiliği burada toplumsal hayatın

"tekrar temelinde", yani benzer biçimde tekrarlanarak sürmesini sağlayan bir süreçtir. Bu yüzden Giddens'a göre, sosyologları uğraştıran "düzen problemi" yapının ikiliğinin toplumsal hayatta nasıl işlediği, yani *biçimsel sürekliliğin* gündelik toplumsal faaliyetler içinde nasıl sağlandığı problemidir (1979/2005). Ancak Giddens burada düzen probleminin bir şeyin "sürüp gitmesi"nden ziyade "süreklilik" terimi esas alınarak daha isabetli olarak ortaya konabileceğini vurgular.

Giddens bu noktada Bourdieu'nün Parsons ve Althusser'in farklı "nesnelci" yaklaşımlarını eleştirdiği bir yazısında, aşağıdaki sözleriyle, aslında yapının ikiliğini, dolayısıyla toplumsal hayatın doğası gereği tekrara dayalı olduğunu isabetli bir biçimde betimlediğini vurgular: "*Nesnel yapıların tarihsel pratiklerin ürünleri olduklarını ve onların –üretici ilkesi, bizzat neticede, yeniden-üretme eğiliminde olduğu yapıları üretmek olan– tarihsel pratikler tarafından sürekli yeniden-üretildikleri ve dönüştürüldükleri*"ni anlamamız gerekir.

Yapının ikiliği ve güç

Sosyal bilimlerde "güç" ve "güç kullanımı"yla ilişkili hacimli literatür tarandığında, sosyal bilimlerdeki yaygın eylem ve yapı düalizminin buralara da yansıdığının görülebileceğini belirten Giddens, kendi "güç" anlayışını iki temel perspektiften eleştirel biçimde yararlanarak geliştirir. Bir yanda, gücü aktörün istediği şeylere diğerlerinin direncine rağmen ulaşabilme kapasitesi olarak gören ve birçok yazarın yanı sıra Weber'in de kullandığı yaklaşım, öte yandan Parsons'ın güç kategorisinin içinde yer aldığı, gücü kolektivitelere ait bir özellik olarak gören anlayış (Giddens, 1979: 67-68). "Güçler" konusundaki birey öznelerin kapasiteleriyle ilgili felsefi tartışmalardan etkilenen, gücü eyleyen öznenin etkilemek veya değiştirmek için olayların akışına müdahale kapasitesi olarak tanımlamaları bakımından "öznelci" olan, yani gücü iradi veya niyetli bir olgu olarak alan ilk yaklaşıma, ona göre, Hobbes'ta, kısmen farklı biçimlerde Weber ve Dahl'ın yazılarında rastlanır. Arendt, Parsons ve Poulan-

tzas gibi yazarlarda karşılaşılan ikinci anlayış da, gücü özellikle topluluğa ait bir özellik, ortak çıkarlar veya sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracı olarak görür. Bunların güç yapılarının nasıl inşa edildikleri konusunda iki farklı yorumu, iki farklı egemenlik "anlayışı"nı temsil ettiğini öne süren Giddens'a göre, ilkinde kurumsal temel sorgulanmaz ve egemenlik genellikle *bir karar alma şebekesi* olarak görülürken, ikincisinde, tam tersine, gücün aktörlerin aktif icraatlarıyla ilişkisi göz ardı edilerek veya güç bir şekilde kurumlar tarafından belirlenmiş bir şey olarak görülerek, egemenlik bizzat kurumsal bir olgu olarak alınır (Giddens, 1982c: 38; 1989: 85).

Eylemi ve dolayısıyla failliği kendini olayların akışına kaptırmak veya tersine karşısındakine rağmen onun davranışlarını istediği gibi yönlendirmek değil, seyrini değiştirebilmek için olaylara müdahale edebilmek veya "başka türlü davranabilmek" olarak tanımlayan Giddens'a göre, dolayısıyla güç, belirli amaçlar veya niyetlerle davranan insanların hedeflerine, belirli sonuçlara ulaşabilmek için araçları kullanmalarını, bu "araçlar"ı oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme kapasitelerini ve sonuçta insan eyleminin "dönüştürme kapasitesi"ni ifade eder ve bir eylemi yapmak kadar ondan kaçınabilmeyi de içerir. Kısaca, eylem bireyin mevcut ilişkiler durumu veya olayların akışı üzerinde "bir fark yaratma", dönüştürebilme gücüne bağlıdır (1976/2003: 147, 148, 149; 1984: 14, 15). Dolayısıyla ona göre, "başka türlü davranabilmek", yani "dönüştürme kapasitesi" dünyaya özel bir olaylar süreci veya durumunu etkileyen bir etkiyle müdahale edebilmek ya da bu müdahaleden kaçınabilmek olduğu için, bir fail olabilmek de (gündelik hayatın akışı içinde, sürekli olarak), başkalarının konuşlandırdıklarını etkileme dahil, birçok farklı nedensel gücü konuşlandırmayı gerektirir. Sonuç olarak da, bir fail "bir fark yaratma", yani bir tür güç uygulama gücünü yitirdiğinde fail olmaktan çıkar (1984: 11-13).

Giddens'a göre, güç kullanan bir kişi veya grup "başka türlü davranabilir" ve üzerinde güç uygulanan kişi veya grup da bu güç kullanılmadığında farklı, başka türlü hareket edebilir ve

sonuç olarak, bireylerin yapısal olarak belirlenmiş sınırlar içinde hareket ettiklerinde bile belirli bir özerkliğe sahip olacakları ve farklı biçimlerde davranacakları söylenebilir (1979/2005). Gücü yapının ikiliği bağlamında ele aldığımızda, egemenliğin mevcudiyetini gösteren ve güç uygulamakta kullanılan kaynakların aynı zamanda sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak görülebileceğini vurgulayan Giddens, ancak, kaynaklar güç kullanımının ve egemenlik yapılarının yeniden-üretilme araçları oldukları için gücü bizzat bir kaynak olarak almanın yanlış olduğunu, hem de güç uygulamanın özel bir edim biçimi olmayıp daha ziyade düzenli ve rutin bir olgu olarak eylem içinde somutluk kazandığını özellikle belirtir (1979: 87-88). Bu çerçevede Giddens, yukarıdaki iki güç anlayışının birbirinden soyutlanamayacağını, onlar arasında "yapının ikiliği"nin özellikleri olarak ilişki kurulması gerektiğini öne sürer. Kaynakların, ayrıca, egemenlik yapılarını içeren, taraflarca etkileşim sırasında kullanılan ve yapının ikiliğiyle yeniden-üretilen güç "temeller"i veya "araçlar"ı olarak tanımlayan Giddens, gücün, "kuralların toplumsal pratiklere girişine benzer tarzda, belirli egemenlik biçimleri sayesinde –ve gerçekte, bu pratiklerin tamamlayıcı bir unsuru veya tezahürü olarak– yaratıldığı"nı belirtir (1979/2005).

Giddens, sosyal sistem ve toplumsal eylem arasındaki etkileşimin, güç bağlamında, yapının ikiliği temelinde, (a) bir yandan, sosyal sistemler, bireyler veya gruplar arasındaki etkileşimler olarak stratejik davranış düzeyinde analiz edilebileceğini ve (b) öte yandan, kurumsal analizde, sosyal sistemlerin yeniden-üretim araçları olarak yapılaşma tarzlarına yoğunlaşarak eylemin paranteze alınabileceğini öne sürer. Fakat ona göre, yapının ikiliği göz ardı edildiğinde, sonuç ilkinden daha savunulabilir olmayan katıksız bir metodolojik bireyciliktir (1979/2005). Egemenlik/güç ikilisini yapının ikiliği ışığında anlarsak, iki yaklaşımın birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebileceğini belirten Giddens, gücün iki boyutunun karşılıklı ilişkisini "kaynak" kavramını kullanarak açıklamaya çalışır. Ona göre, bir yandan aktörler sosyal sistemlerin ya-

pısal özellikleri olarak kaynaklardan etkileşim anında, yani toplumsal eylemin rutin akışı içinde bir araç olarak yararlanırlar ancak öte yandan, bu esnada egemenlik aracı olarak inşa edilen bu kaynaklar sosyal sistemlerin –toplumsal etkileşim içinde yeniden inşa edilen– yapısal özelliklerini oluştururlar. "Sosyal sistemler" burada zaman ve mekân içinde rutin etkileşim sırasında "yeniden-üretilen düzenli pratikler"dir ve ayrıca bu düzenli pratikler de sosyal sistemin kurucu unsurlardır. Böylece, düzenli pratikler içinde sürdürülen güç ilişkileri, *etkileşim esnasında özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden-üretilmesi* olarak düşünülebilir veya başka deyişle, sosyal sistemlerde güç toplumsal etkileşimde *özerklik ve bağımlılık* ilişkilerini içeren bir faktör olarak alınabilir. Bu çerçevede, "üzerinde hâkimiyet kurma", yani aktörlerin diğer aktörler ve içinde yaşadıkları dünya üzerinde sahip oldukları etki anlamında *egemenlik*, bu güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden-inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösterir (1981/2000: 54; 1982c: 38-39). Ancak burada, Giddens'ın toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden-üretimini açıklarken, Marx'ın insanların doğayla aktif bir inşa ve karşı inşa süreci içinde olduklarını vurgulayan *Praxis* kavramını "dönüştürme kapasitesi olarak güç" kavramına dönüştürdüğünü belirtmekte fayda vardır.

Giddens güç, egemenlik, hâkimiyet kurma kavramlarından hareketle, sosyal sistemlerde *kontrolün diyalektiği* olarak adlandırdığı kavrama ulaşır. Bu alan, ona göre, toplumsal aktörlerin kendi eylem koşulları hakkında çok şey bildikleri ve (sözel ve pratik bilinç içinde) bilmeleri gerektiği, güç ve egemenlik sorunlarıyla kolayca ilişkilendirilebilen temel alanlardan biridir. Kısaca, Foucault gibi, gücün belirli bir grup, sınıf veya bireyin elinde toplanamayacağını, aksine dağıldığını, her etkileşim anına içkin olduğunu, bu yüzden her bireyin en zayıf konumda ve tâbi konumda olsa bile, bir anlamda ve belirli ölçülerde güç uygulayabileceğini, belirli farklı kaynakları kullanabileceğini düşünen Giddens, bu düşüncesini şöyle açar:

> Kontrolün diyalektiğiyle zayıfın, sosyal sistemleri inşa eden düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde, güçlü olana karşı zayıflıklarını tersine çevirme kapasitelerini anlatıyorum. Benim argümanım, tıpkı eylemin doğası gereği güçle ilişkili olması gibi, kontrolün diyalektiğinin de sosyal sistemlerin temel doğası içinde inşa edildiğidir. Kontrolün diyalektiği için yer almayan bir fail/aktör, asgari bir düzeyde, bir fail olmaktan çıkar. Bütün özerklik ve bağımlılık ilişkileri karşılıklıdır: bununla beraber, ilgili kaynaklardaki eşitsizlik düzeyi arttıkça tüm güç ilişkileri "her iki yönde" özerklik ve bağımlılığı ifade eder. Sadece tamamen kısıtlanan ve kontrol altına alman bir kişi diyalektiğin kontrolü içinde yer almaz. Zaten böyle bir kişi *artık bir fail değildir* (1982c: 39).

Özetle, Giddens'a göre, yaptırımların işleyişinde zorlayıcılık ile mümkün kılma arasındaki iç ilişki, yapının ikiliğinde eylem-güç-yapı ilişkisinin bir ifadesidir ve bu nedenle egemenlik yapılarından kaynaklanan güç dengesizliklerini ifade eder (1991/2000: 61).

Bir karşılaştırma

Bourdieu ve Giddens arasında daha kapsamlı bağlantılar kurulabilse de, burada ilgimizi sosyal bilimleri istila ettiklerini ve sağlıklı bir biçimde gelişimini engellediğini düşündükleri düalizmlere karşı geliştirdikleri *habitus* ve *yapının ikiliği* ile sınırlayacağız.

Toplumsal dünyanın kavranışı hakkındaki "teorik çerçeveler"i şekillendiren yanlış ikiliklere karşı olan bu iki sosyal bilimci de, temel ilgilerini öznelcilik-nesnelcilik, yapısalcılık-kültüralizm, mikro-makro toplumsal analiz arasındaki ayrımı –halihazırdaki sosyolojiyi parçalı, çatışma yüklü bir duruma getiren ayrımları– aşma isteği olarak tanımlar (Seidman, 2004: 147). Çünkü onlara göre, sosyal bilimleri temelden örseleyen bu kalıcı ayrımlar, aktörlerin pratiklerinin pek çok etkinin karışımından ibaret olduğu gerçeğini gizlemektedir ve

bundan ötürü de bu ikiliklerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Farklı geleneklerden beslenip farklı dili konuşsalar da, hem Bourdieu hem de Giddens, yapı-yönelimli teorilerin, insanların pratiklerinden kopuk ve bağımsız olduğu varsayılan bir toplumsal süreçler anlayışıyla çalıştıklarını vurgular. Bu tür bir yönelim, basitçe, davranışın nesnel toplumsal ilişkilerin mekanik sonucu olarak alındığı bir toplumsal davranış anlayışına (veya *rol teorisine*) yol açar. Buna karşılık, etkileşimci ve fenomenolojik teoriler de toplumsal etkinliğin güya çok daha kapsamlı toplumsal ilişkilerle kıyaslanmayacak toplumsal durumlar içinden ortaya çıktığını düşünme eğilimindedirler. Bu yüzden iki yaklaşım da sonuç olarak kusurludur; zira davranışı bu uçlardan biri veya diğerine indirger ve böylece, *kesişen ara yolun gerçekliğini* gözden kaçırırlar (Layder, 1994: 156).

İşte iki düşünür de bu "kesişen ara yolun gerçekliği" üzerine alternatif bir yol önermişlerdir. Fakat paralellikler neredeyse tamamen genel teorik niyet düzeyinde kalır. Bourdieu'nün teorik kalkış noktası ve merkezî kavramları Giddens'ınkilerle çok az benzerlik taşır. Her şeyden önce, Giddens girişimlerini daha teorik düzeyde genellerken, Bourdieu çalışmalarının en temelde ampirik-yönelimli olduğunu öne sürer ve teori ve ampiri arasında sürekli ilişkiler, deyim yerindeyse, teorilerini sürekli ampirik hareketle oluşturmaya ve bu araştırmalarla sınamaya çalışır. Halbuki Giddens'ın çalışmaları amacının kapsayıcı bir teori geliştirmek olmadığını iddia etse de, ağırlıklı olarak teorik temellendirmeler düzeyinde kalır. Temel katkılarını 1980'li yıllarda teorik yorumlar ve açıklamalarla gerçekleştiren Giddens'ın aksine, Bourdieu'nün temel çalışmaları sosyal tabakalaşma, kültür, üniversite, okullar vb. ile ilgili ampirik araştırmalardan oluşmaktadır. Farklılıkları şu eksenlerde sınıflandırabiliriz:

(i) Nesne ya da özneye öncelik tanıma: Durkheim'ın "Toplumsal olguları şeyler olarak alın" ilkesini benimseyen Bourdieu nesnel yapılar içindeki nesnel toplumsal konumların bireysel, mesleki, sınıfsal vb. habitusları belirlemesini vurgularken; Giddens aksine, yapının, Durkheim'ın öne sürdüğü gi-

bi, bireylerin karşılıklı eylemleri dışında, onların iradeleri, istek, arzu ve beklentilerinden bağımsız nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını öne sürer. Bourdieu, yapısalcı ve inşacı yaklaşımları birarada kullansa da, analiz sürecinde öncelikli olarak nesnel yapıları (konumlardan oluşan alanlar), etkileşimler ve temsilleri kısıtlayan yapıların dağılımını ortaya koyar. Bunun ardından faillerin dolaysız deneyimlerini inceler. Böylece faillerin eylemlerini içeriden yapılandıran temsiller, eğilim ve algı kategorileri açığa çıkarılmış olur. Bourdieu her iki çözümleme uğrağını zaruri bulsa da bunlar arasında bir eşdeğerlilik olmadığı konusunda nettir. Dünyaca ünlü Bourdieu sosyolojisi uzmanı Wacquant'a göre, Bourdieu'de epistemolojik öncelik, öznelci anlama yerine nesnelci kopuşa verilmiştir. Durkheimcı "sosyolojik yöntem"in ilk ilkesinin uygulanması, söz konusu durumda ön-kavramlandırmanın sistematik reddi, dünyanın pratik kavranışının öznel bakış açısıyla çözümlenmesinden önce gelmelidir (Wacquant, 2003: 20-21). Bununla beraber Bourdieu, etkinliğin dışsal bağlamı, toplumsal pratiklerin durumsal koşulları ve bu ikisi arasında arabulucu rol oynayan habitus arasında açık bir ayrım yaptığı için (Layder: 1994: 156-157), farklı toplumsal gerçeklik düzeyleri olarak makro ve mikro ayrımım kabul eder. Bu kabul, Giddens'ınkinden daha doyurucu bir konumdur; çünkü Bourdieu bir toplumsal analiz biçimi olarak nesnelciliği hiçbir zaman dışarıda bırakmaz. Giddens sadece, nesnel toplumsal ilişkilerin tam özerkliğini ısrarla vurgulayan anlayışları dışlar. Hatta, Layder'ın ifadesiyle, "Giddens'ın teorisinde, toplumsal hayatta insanların gerekçeleri ve güdülerinin ötesinde hiçbir gerçeklik düzeyinin olmadığını ısrarla vurgulaması nedeniyle, dışsal bağlam uygun biçimde tanımlanmaktadır" (*a.g.y.*: 157). Öte yandan Giddens sosyal analizi ikiliklerin zararlı etkilerinden kurtarmaya çalışan bir teori bağlamı oluştururken, farklı toplumsal düzenlerden söz etmenin etkililiğini vurgular görünür. Bu yüzden teorinin egemen mantığını korumak için, sadece metodolojik bir arka kapıyla düalizm ihtimallerini kurcalayabilir ki –son kertede, burada "ikilik" ilkesi korunmaktadır. Bu anlamda, yapı-

laşma teorisi farklı düzenleri "ilişkilendirme"yi sağlayan düalist düşüncenin bazı ilginç özelliklerini yakalayamaz.

Aslında her ikisinde de yapısalcılığın etkisi açıktır. Ancak Bourdieu'de Durkheimcı olgu anlayışının etkisi oldukça belirgindir. Giddens'ta ise, bir yandan Saussure'ün kendi dil (yapı) ve konuşma (eylem) ayrımına dayanarak geliştirdiği "orada-olmayan-bütünlük", sadece konuşma (eylem) anında mevcut, bir kurallar ve kaynakların bilgisi olarak dil (yapı) anlayışı, öte yandan etnometodolojinin olumsal, kırılgan etkileşimler anlayışı, yapıyı –büyük ölçüde Simmel gibi– "durumsal" karşılıklı etkileşimlerin bir ürünü, somutlaşması olarak yapı anlayışıyla birleşir. Craib bu anlayışı "toplum diye bir şey vardır, toplum diye bir şey yoktur" başlığıyla özetler (Craib, 1992). Kısaca, nesnel gerçekliği vurgulayan Bourdieu'de yapısalcılığın etkisi daha açık olarak gözlenirken, Giddens'ta etnometodolojinin ağır bastığı, ancak özellikle Saussure soslu bir yapısalcılığın hâkim olduğu iddia edilebilir.

(ii) Refleksivite: Giddens'in daha geniş spektrumlu refleksivite anlayışına karşılık Bourdieu'nün refleksivite anlayışı daha belirli/kısıtlı bir alan üzerinde vücut bulmuştur. Bir disiplin olarak sosyolojinin nesnelleştirici bakışına ilişkin analizleri, temelinde entelektüellerin pratiklerini soruşturmaya varan sosyo-analiz kavramı, iktidar ve dil arasındaki ilişkiyi incelediği yazıları incelendiğinde, Bourdieu'nün refleksivite kaygısının bilimin araçlarını kendi üzerine çevirmesini sorunsallaştıran bir yönteme dönüştüğü görülür. Bu bağlamda dünya üzerine çevrilmiş bakışın hipotezlerinin (*world hypothesis*) eleştiriye tâbi tutulmadan ele alınmasının pratik mantığı teorik mantığa indirgeyeceğini, bunun da bilim insanını *entelektüalist temayüle* götüreceğini her fırsatta dile getiren Bourdieu için refleksivite, "toplumsal araştırmanın, pratik gerçekleşmesine rehberlik ederken, "düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektirir" (Wacquant, 2003: 38). Bu eksende Bourdieu için ana hedef, kolayca epistemolojik ve siyasal nihilizmi kut-

layarak bilimin temellerini zayıflatmak değil, bir toplum bilimi iddialarını güçlendirmektir.

Giddens'ta refleksivite iki yönlü ve diyalektik bir olgudur: Bir yanda toplumsal aktörler olarak birey aktörlerin refleksivitesi, öte yanda bilim adamının refleksivitesi. Giddens'ın bu konudaki bütün düşüncelerinin altında, her toplumsal aktörün (ister sıradan ister bilimsel) refleksif, yani kendisinin ve başkalarının eylemleri üzerinde düşünen, Garfinkel'in deyimiyle, rasyonalizasyon süreciyle kendi eylem ve düşüncelerine açıklamalar getiren varlıklar olduklarını öne sürer (bilim adamları hem kendi eylemlerine "açıklamalar" hem de araştırdıkları bireylerin "açıklamalarına açıklamalar" getirirler). Giddens her iki açıklama türüne önem verse de, Bourdieu daha ziyade "açıklamaların açıklamaları" ile ilgilenir. Giddens ayrıca, özellikle modern toplumlarda, kurumların da birey aktörler gibi kendi eylemleri üzerinde düşünebildikleri, sahip oldukları bilgiler ışığında kendi davranışlarına yön vermeye çalıştıkları bir *kurumsal refleksivite* sürecinin öneminden de bahseder.

(iii) Stratejik Eylem: Feminist araştırmacı Toril Moi'nin ifadesiyle insan davranışlarının özel ve somut ifadeleriyle ilgilenen ve özneyi pratiğin öznesi olarak gören bir felsefi geleneğin dili (2004: 155) içerisinden konuşan Bourdieu'nün eserleri, insanları sembolik sermaye için savaşan karakter tipi ile yaşadığı ortamın etkileşiminin ürünü olan failler olarak görmemizi sağlar. Bu bağlamda strateji kavramı Bourdieu için, bilinç felsefesinin naif vizyonunun radikal bir eleştirisinin araçlarını sunmak bakımından önemlidir. Bourdieu'nün habitus kavramına eklemli olan ve habitusun oyun duygusu (sense of game) olarak öne sürdüğü *strateji* kavramı, yaşanılan anın içinde verili olan "nesnel kapasiteleri" hedefler. Kendi bakışını Descartes'den Sartre'a kadar Batı felsefesine hâkim olmuş ve bugün rasyonalist eylem teorisi gibi entelektüalist ve öznelci geleneklerden ayırmak için Bourdieu farklı bir tanımlamaya gider: Faillerin durmaksızın pratikte ve pratik olarak kurdukları ve habitus ile alanın özel konjonktürü arasındaki karşılaşmada tanımlanan, nesnel biçimde yönlendirilmiş eylem hatları (Bour-

dieu ve Wacquant, 2003: 120).[7] Giddens'ta da bireyler, bilgili, becerikli olmaları, yani içinde bulundukları koşullarda nasıl yer almaları, nasıl davranmaları gerektiği konusunda birçok farklı, özellikle *pratik bilgi*ye sahip olmaları nedeniyle, birer stratejist olarak görülür. İnsanlar bu pratik bilgilere sahip olarak, Parsons'ın düşüncesinin aksine normatif sisteme basitçe itaat etmekten ziyade, çok farklı ortamlarda çok farklı stratejiler, bireysel ve Garfinkel'in deyimiyle, "etno-metotlar" geliştirebilirler. Aslında bu düşüncenin ardında, refleksif varlıklar olarak insanlar anlayışının yanı sıra, rasyonel (burada rasyonellik en akılcı değil, ortama göre kişi için daha uygun, daha elverişli bilgi olarak düşünülmelidir) varlıklar olarak insanlar anlayışı da yatar. Giddens'ın da Bourdieu gibi "rasyonellik" kavramını rasyonel seçim teorisindekinden farklı biçimde tanımladığını görürüz. Bu anlayışın ardında, ayrıca Giddens'ın Foucault'dan etkilenen güç anlayışı, bir fail olmanın koşullara teslim olmayı değil, aksine onları bir şekilde etkileyebilmeyi, dünyada bir fark yaratabilmeyi gerektirdiğini anlatan "kontrolün diyalektiği" düşüncesi de yatar.

Sonuç: Habitus versus yapı

Giddens'ın yapıyla kastettiği şey (arada farklılıklar olsa da) Bourdieu'nün (1977) "habitus" kavramıyla birçok ortak yana sahiptir. Burada benzer bir kavramı benimseyerek yapılaşma teorisine daha fazla açıklık kazandırılabileceği muhtemeldir. Bu, onu geleneksel yapı (ve sistem) anlayışından uzaklaştıracak ve iki kavramı örtüştürmenin yol açtığı bazı karışıklıkları giderecektir. Bourdieu'nün "habitus" kavramı, insanların belirli kültürler veya alt kültürler içinde yaşamaları sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stokunu anlatır. Bu yüzden, işçi sınıfı kökenli biri kendi davranışı içinde bu çevre-

7 Bourdieu biraz da ironik bir dille stratejilerin bilinçliliği veya bilinçsizliği ya da faillerin iyi niyeti veya art niyetliliği gibisinden küçük burjuva ahlâkçılığını ilgilendiren soruların bu tanımlama sayesinde geçersiz kılınabileceğini söylemiştir (*a.g.y.*).

nin "etki"sini taşıyacaktır (örneğin, yerel bilgiye, konuşma kalıbı tipine, evliliğe karşı tutumuna göre vb.). *Habitus* bir kişinin neler istediği ve kişiler arası ilişkilerde neler sağlayabileceği konusundaki beklentilerini besleyen "eğilimler" toplamıdır. Örneğin, tipik bir orta sınıf üyesi öğretmenler veya hukukçular gibi otorite figürlerle ilişkilerinde, paylaşılan değerler, yaşam beklentileri ve eğitim kökeni nedeniyle, işçi sınıfından birine göre kendini daha rahat hissedecektir (Layder, 1994: 143-144). Giddens'ta "karşılıklı bilgi" kavramına dönüşen bu kavram ikilisinin temel bir noktada ortak fenomenolojik bir kökten, Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinden beslendiklerini gösterir. Giddens'ın yapı kavramı, diğer özelliklerinin yanı sıra, insanların yararlandıkları (zımni) kurallardan ve kaynaklardan söz eder. Giddens ve Bourdieu'nün kavramlarında, bu eğilimlerin bilincinde olmadan ifade edildikleri, kişinin davranışlarına gerçekte sadece etkilerinin farkında olmadan yansıdıkları gerçeğine ortak bir referans vardır. Giddens, belirli bir karşılaşmada yer alabilme yahut nasıl "yapacağını bilme" olarak "karşılıklı bilgi"den söz ederken, özellikle "pratik bilincin" önemini vurgular. Aslında pratik bilinç, yani nasıl yapılması gerektiğini bildiğimiz fakat çoğunlukla "niçin"ini açıklayamadığımız bilgiler zaman içinde toplumdan farklı sosyalleşmelerle öğrendiğimiz, eğilimlerimiz ve yönelimlerimizi belirleyen, bize kimliğimizi kazandıran, hatta farklı durumlarda geliştirebileceğimiz stratejilerde etkili olan habitusu andırır. Habitus gibi pratik bilgi de kişinin mevcut birikimlerine dayanan ancak farklı koşullara oldukça farklı biçimlerde adapte olmamıza yardımcı olan bir tür pratik ve pratik (ancak pratik yanı ağır basan) donanımdır. Ancak Bourdieu'nün habitus kavramını hem bilinçli hem de bilinçsiz eğilimler ve hedefleri ve bu hedeflere ulaşma çabalarını anlatan "sermaye" terimini de içerecek biçimde kullandığını dikkate alırsak, habitus pratik bilincin yanı sıra, bir yanda bazen farkında olmadığımız bilinçdışı güdüleri, öte yandan, Schutz'un deyimiyle, bilincinde olduğumuz "projeler"i, Giddens'ın deyimiyle, "sözel bilinci" de kapsayan daha geniş bir terim olarak alınabilir.

Layder'a göre, *habitusun* insanların içinde yaşadıkları koşulları üretme ve yeniden-üretme aracı olması bakımından bir başka benzerliği daha vardır. Bu özellik *habitus* kavramını Giddens'ın etkinliğin hem aracı hem de sonucu olarak yapılar düşüncesine benzer kılar. Fakat Bourdieu toplumsal koşullara, yapılaşma teorisine göre, daha geleneksel "nesnel" yapılar ve kurumlar anlayışı içinde bakma eğilimindedir. Benzer şekilde Bourdieu, *habitus* tarafından koşullandırıldığı sürece, insan davranışına, Giddens'a göre, daha mekanik ve "belirlenmiş" bir şey olarak bakar. Benzerlik burada biter. Giddens'ın çalışmasında insan aktöre, toplumsal ortam içinde dönüştürücü ve yaratıcı olma özgürlüğü daha fazla tanınır. Gördüğümüz gibi Giddens için, insanlar bir fark yaratabilme, yani güç kullanabilme yetenekleri bakımından, toplumsal dünya içindeki faillerdir (Layder, 1994: 144). Dikkat edilirse, Bourdieu ve Giddens'm ortak iki teriminin "pratikler" ve "yeniden-üretim" veya başka bir ifadeyle "pratiklerin yeniden-üretimi" ile ilişkisi apaçık görülecektir. Bourdieu'de habitus edinilen/öğrenilen pratikler aracılığıyla yapı tarafından üretilen ve yeniden-üretilen hem de kendini üreten yapıları üreten ve yeniden-üreten bir aracı/operatördür. Benzer şekilde, Giddens'ta da "yapı" hem pratiklerin ürünü olan hem de bu pratikleri yeniden-üreten benzer biçimde tekrarlanan, kalıplaşmış, rutin bir karşılıklı ilişkiler bütünüdür.

Özetle, aradaki derece farklılıklarına rağmen, her ikisinde de insan eylemleri yapısalcı ve (yapısal)-işlevselci sosyologların öne sürdüğü gibi dışardan mekanik olarak belirlenmez, aynı zamanda –ilgili aktörlerin anlam dünyaları ve anlamlandırma edimlerinden bağımsız olmayan– insan eylemleri sadece bireylerin öznel duygu, düşünce ve beklentilerine göre açıklanamaz. Nesnel koşullarla öznel anlam dünyaları arasında diyalektik bir ilişki, birinin diğerini yapılandırması yerine bir "yapılaşma" vardır. Muhtemelen Giddens'ın öne sürdüğü gibi, insan eylemleri niyetli edimler ve niyetlenilmemiş sonuçların koşullara göre farklı düzey ve derecelerdeki karışımlarından ibarettir.

KAYNAKÇA

Albertsen, Niels, Diken, Bülent (1999), "What Is The Social?", (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/ Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf.).

Bourdieu, Pierre (1972/1977), *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1985), "The Genesis of the concepts of 'habitus' and 'field'", *Sociocriticism*, 2 (2).

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, çev. M. Adamson, (Cambridge: Cambridge Polity Pres).

Bourdieu, Pierre (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1996), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. R. Nice, Londra: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1997), *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul.

Calhoun, Craig (2000), "Pierre Bourdieu", *In Social Theorists of the 20thCentury*, (ed.) George Ritzer, Cambridge, MA: Blackwell.

Chaney, David (1999), *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, Ankara.

Craib, Ian (1992), *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester/Wheatsheaf, 2. Baskı.

Cuff, E.C., Sharrock, W.W. ve Francis D.W. (1998), *Perspectives in Sociology*, Routledge, 4. Baskı.

Diken, Bülent (1997), "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, sayı: 73 Yaz.

Elias, Norbert (2004), *Uygarlık Süreci: Toplumun Değişmeleri/Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*, cilt 2, çev. Erol Özbek, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Giddens, Anthony (1976/2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, Anthony (1977/2005), "Functionalism: *après la lutte*", *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, s. 96-134 ["İşlevselcilik: *Toz Duman Dağıldıktan Sonra*", *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 3, s. 279-312].

Giddens, Anthony (1979/2005), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press [*Sosyal Teoride Temel Problemler*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005].

Giddens, Anthony (1981/2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, Anthony (1981b/2005), "Agency, institution, and time-space analysis", *Advences in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro Sociologies*, (ed.) K. Knorr-Cetina ve A.V. Cicourel, Routledge ve Kegan Paul, 1981, s. 161-174 ["Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi", *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 2, s. 269-278.

Giddens, Anthony (1982), "Action, Structure, Power", *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan Press, Londra.

Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press.

Giddens, Anthony (1986/2005), "Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning", *Social Research* 53, s. 529-545 ["Eylem, Öznellik ve Anlamın İnşası", *Sosyal Teoride Merkezi Problemler*, Ek 5, s. 325-335].

Giddens, Anthony (1993a/2003), "İkinci Baskıya Giriş", *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Göker, Emrah (1999), "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, sayı 3.

Harker, Richard K. (2000), "On Reproduction, Habitus and Education", *Pierre Bourdieu Volume I.*, (ed.) Derek Robbins, Londra: Sage Publications.

Layder, Derek (1994), *Understanding Social Theory*, Polity Press.

Leledakis, Kanakis (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz; Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Mahar, Cheleen (1992), "An Exercise in Practice: Studying Migrants to Latin American Sqatter Settlements", *Urban Anthropology*, c. 21.

Mauss, Marcel (2005), *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mutman, Mahmut (1997), Özne: Bir Başka Arşiv, *Toplum ve Bilim*, Sayı 73 Yaz.

Mouzelis, Nicos (1995), *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge.

Ostrow, James M. (2000), "Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of a Pierre Bourdieu's Theory of a Human Habitus", *Pierre Bourdieu Volume I.*, (ed.) Derek Robbins, Londra: Sage Publications.

Swartz, David (1997); *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press.

Thompson, Edward P. (1994), *Teorinin Sefaleti*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan Yayınları.

Tucker, Kenneth H. (1998), *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Sage Publications.

Turner, Jonathan. (1991), *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Pub. Co. Belmont, Calif.

Vandenberghe, Frédéric (1999), "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, c. 17, no. 1, 32-67.

Wacquant, Loïc (1998), Pierre Bourdieu, *Key Sociological Thinkers*, (ed.) Rob Stones, MacMillan Pres Ltd.

Wacquant, Loïc (2004), Habitus, *International Encyclopedia of Economic Sociology*, (ed.) Milan Zafirovski, Londra: Routledge.

Wolfreys, Jim (2000), In Perspective: Pierre Bourdieu, *Issue 87 of International Socialism Journal*, International Socialism.

HABİTUSTAN HAREKETLE: KOLEKTİFE MEYDAN OKUYAN TEKİL*

PHILIPPE CORCUFF

Pierre Bourdieu sosyolojisi her şeyden önce "kolektif"le, "sosyal yapılar"la ve onların "yeniden-üretimi"yle ilgilenme onuruna sahiptir. Dolayısıyla "bireyci" eleştiriler açısından onun sosyolojisi, bütünü parçalar üzerine, toplumu bireyler üzerine baskın çıkartarak "bütüncü" olacaktır. Bu önyargılar izlenecek olursa, bireylerin ve eylemlerinin tekilliğinin yaptığını algılamak tabii ki mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte Pierre Bourdieu'nün çalışmalarının daha az kısmi ve daha az tarafgir bir okunuşu, kolektifle ilişkileri içerisinde tekilin belirli bir ele alınışının açıklığa kavuşturulmasını mümkün kılar. Bu sosyoloji, ancak bu anlamda, kuşkusuz farklı tercihleri içinde barındıran bir problemi düşünme konusunda bize yardımcı olacaktır. Tekillik problemi daha başında aşırı şekilde tek bir bütün haline getirmekten kaçınmayı gerektiren bir problemdir. Pierre Bourdieu sosyolojisinin kaynak olarak bu kullanımı, ister tutulan isterse artık uygun olmayan olsun, onun çalışmalarının en yaygın okumalarına karşı kazanılmış olması gerekir. Bu okumalar, hemen hemen salt kolektiften yana ve tekilliğe karşı

(*) Bu metin Bernard Lahire (ed.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, La Découverte, Paris 2001, s. 95-120'den alınarak çevrilmiştir. (© Bu makalenin yayım hakkı Éditions La Découverte'den alınmıştır.)

"nesnel düzenlilikler"den yana çıkarak eserde nadiren yer alan bir anlama katılırlar ve en orijinal olduğu şeyin üzerini örterler. Gerçekte bu, Pierre Bourdieu'de mevcut çizgilerden birini içermektedir, fakat çizgilerden yalnızca birini.

"Sınırlı düşüncenin sınırsız düşünceye yol açması beklenemez" (Bourdieu, 1982: s. 23) tespiti ciddiye alınacak olursa, orada kalınamaz. Hatta tekillik sosyolojisine Pierre Bourdieu'nün olumlu katkısının dahil edildiği durumda bile orada kalınamaz. Zira bir eser yalnızca gösterdikleriyle değil, aynı zamanda, karanlık bölgeleriyle ve yetersizlikleriyle de yararlıdır.[1] Dolayısıyla, entelektüel çalışmada, yeni yollar açmak için engelleri kaynaklara dönüştürmek ve bir yaklaşımın sınırlarından destek almak mümkündür. Tekillik üzerine habitus sosyolojisinin sunduğu vizyon alanının sınırları, böyle yaparak, bizi başka tipte sorunsallaştırmalara başvurmaya yöneltir. Bir eseri sosyolojik olarak çalıştırmayı denemek, onun gerilimleri, tereddütleri ve pürüzleri aracılığıyla ve aynı zamanda karşılaştığı sınırlar sayesinde de mümkün olabilir. Onu buraya kadar getirmek isteyen, daha önce zaten girişilmiş (Corcuff, 1993, 1996a; 1996b ve 1998) bu okuma biçimidir. Bu okuma biçimi, "Bourdieu'ye taraftar olmak ya da karşı olmak" şeklindeki verimsiz bir tartışmadan kurtulmaya çalışan sosyolojik (özellikle Cicourel, 1993; Lahire, 1993 ve 1998) olduğu kadar felsefi (Bouveresse, 1995 ve Taylor, 1995) çalışmalara yakın bir çizgide yer almaktadır. Bu hareket içerisinde, bir *araştırma* sürecine çok iş düşmektedir ki, orada keşif, çıkmaz yollara girme riskiyle birlikte, henüz bulunmamış olana ve dolayısıyla el yordamlarına, geçiş yollarına dayanmaktadır.

Bu bakış açısı çerçevesinde, öncellikle tekillik sorununun Pierre Bourdieu'nün çözümlemeleriyle ilişkileri içerisinde ilerleyen biçimde yeniden sorunsallaştırılması ele alınacaktır. Her

1 Sosyolojide analojinin kullanımı konusunda Jean-Claude Passeron'un geliştirdiği tavrı burada hatırlatmak gerekir: "Vurgulamak gerekir ki, parasal olmayan gerçekliklere uygulanan enflasyon kavramı gibi kavramsal bir benzetme hipotezler üretir ya da daha gösterişsizce, kategorileştirmeye giriştiği fenomenlere *uygun olduğu kadar uygun olmadığı ölçüde de* analiz çerçeveleri ve görevleri sağlar" (Passeron 1982, s. 554).

şeyden önce tekillik olarak adlandırılan şeyin yeterince belirgin üç görünümünü tanımlamak için günümüzün felsefe literatürüne dayanılacaktır. Sonra Pierre Bourdieu'nün çalışmasının klasik okumaları üzerinde ve nihayet Pierre Bourdieu'nün orijinal katkılarını kuramsal planda (*Le Sens pratique*'de) olduğu kadar ampirik planda (*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*'de) da yeniden keşfetmeye girişmek için o okumaların bu soruna karşı görece körlükleri üzerinde durulacaktır. O halde ayırt edeceğimiz tekilliğin üç biçimi göz önünde bulundurularak bir dizi sınır tanımlamamız gerekecektir. Nihayet Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinin *görmedikleri* içerisinde, Luc Boltanski ve Laurent Thévenot (Boltanski ve Thévenot, 1991; Boltanski, 1990; Thévenot, 1998) tarafından girişilmiş eylem düzenleri sosyolojisinin *gördükleri* gibi François Dubet (1994) tarafından önerilen deneyim sosyolojisinin *gördüklerinin* de Heidegger durumu üzerine üretebileceklerinin taslağı çıkarılacaktır. Bu iki girişim, yakınlarda kimlik sosyolojisi çerçevesinde Claude Kaufmann (1994 ve 1997) ve sosyo-psikolojik bir çerçevede de Bernard Lahire (1998) tarafından izlenen yollar karşısında bir ölçüde farklı, bir ölçüde de benzer yollar keşfettiren tekelci olmayan iki alandır. Kaufmann ve Lahire'in ikisi de, gündelik hayatın farklı durumları içerisinde bireyler tarafından içselleştirilmesinin ya da onların seçici faaliyetlerinin biçimlerinin söz konusu olduğu "yatkınlıklar" kavramını yeniden geliştirmeyi denemişlerdir.

Tekilliğin üç görünümü

Tekil, genel olarak; tek gibi görünen şeye, kopyalanamayan şeye, bir başka görünüme ya da bir başka olaya indirgenemez olarak ortaya çıkan şeye gönderme yapar. *Le Petit Robert* (1997: s. 1653) tarafından ileri sürülen tanımlardan biri, "şaşkınlık uyandıran, az rastlanır özellikleriyle (iyi ya da kötü) ayırt edilmeye değer olan" şeklindedir. Dolayısıyla tekil, ortak olanın karşıtı olacaktır. O halde bu tekil, sosyolojide Durkheim geleneğinin sürekli tekrarladığı kolektif düşüncesiyle karşıtlık içermekte değil midir? Zorunlu olarak seçmek gerekir mi: Tekil ya

da kolektif? Sosyolojinin tekillik konusunda bize söyleyecek bir şeyi var mıdır, yoksa böylesi bir indirgenemezlikle bizim iddialarımızı basitçe hayal kırıklığına mı uğratır? Böyle bir problemi felsefe, psikoloji ya da sanata bırakarak, sosyolojik sorunlar alanından dışlamak mı veyahut da sanal olduğu için, gerçekliğin böylesi bir düzeyinin varlığının imkânıyla mücadele etmek mi gerekir?

Bu sorulara cevap vermek için, belki, tekillik denilen şeyi daha fazla belirgin hale getirmek ve düşünceyi bir tek boyutu üzerine peşin olarak indirgemeden önce, tekilliğin biçim çokluğuyla yüz yüze gelmek gerekir. Felsefi tartışmalar burada bize gerekli araç gereci sağlıyor. Günümüzün felsefi analizler alanında da tekillikler, kişisel kimlikle birlikte ve aynı zamanda onu aşan şeyle birlikte görülmektedirler. Yine orada şu ya da bu kişinin tekilliği, bireysel eylemlerin tekilliğinden çok, bir kimliğe gönderme yapılabilen şeyle, bir kişinin bütünlüğü ve sağlamlığı önkabulünün dışındaki şeylerle ele alınmaktadır.

Aynılık-kimlik ve kendilik-kimlik

Kişinin tekilliği ile kimliği arasındaki ilişkilerin ilk noktasında ne vardır? Paul Ricoeur (1990) kimliğin iki görünümünü ayırt eder: *Aynılık (mêmeté)* ve *kendilik (ipséité)*; bu iki kipliğin her biri kendi tarzında kişinin biricikliğini ve zaman içinde devamlılığını ifade etmektedir.

Aynılık, Ricoeur'ün dediğine göre, "kim"in "ne"sinin devamlılığıdır; "ben neyim" sorusunun yanıtıdır (s. 147). Kişinin özelliklerinin devamlılığını hedefler; Ricoeur onu, "bir kişinin tanındığı süregiden yatkınlıklar bütünü" (s. 146) olarak anlaşılan "karakter" kavramıyla özetlemektedir. Kişinin nesnelleştirilebilir tutumlarından oluşan aynılık, belirli bir şekilde kişisel kimliğin nesnel tarafı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sosyolojide, özellikle Pierre Bourdieu tarafından, bireyin bedenince içselleştirilmiş "*kalıcı* ve *aktarılabilir* yatkınlıklar *sistemi*" olarak tanımlanan habitus (1980, s. 88 ve s. 101) kavramıyla birlikte bilinen bir alandır.

Kendiliğe gelince, o "hiçbir *ne* sorusuna indirgenemez olarak *kim* sorusuna" (s. 143) bağlıdır. Dolayısıyla bu sadece "kendini devam ettirme"nin (s. 148) biçimine giden, oraya yönlendiren "ben kimim?" (s. 147) sorusudur. Kendilik hemen hemen kişisel kimliğin öznel yanını kuracaktır. Bizzat kendisi için kendisi olan varlık olarak kendilik, dolayısıyla kendi öz bütünlüğü ve kendi öz devamlılığı anlamında algılanması gerekir. Jocelyn Benoist (1995: s. 545) onun "bir bütünlük işlevi olarak, bir kimliğin kendine tahsisi olarak" ortaya çıktığını not eder. Sosyoloji kendi uzmanlığının dışındaki bu alanda da çalışmalar yapmıştır. Erving Goffman'ın (özellikle 1968) değerli "rol ayrımı" kavramı ve onun izinde François Dubet'de (1994), somut sosyal rollere indirgenemez olarak ortaya çıkan kişisel bir *kendi kalma*'dan tortulaşma konusu, sorunsallaştırma denemelerini oluştururlar.

Fakat bir bireyin taşıyıcısı olan tekillik bu iki (aynılık ve kendilik) kimliksel boyut içerisinde sona erer mi? Hayır, diyor Jocelyn Benoist.

Öznelleştirme anları

Bu durumda Benoist'nın *öznelleştirme anları* söz konusu edilecektir. Bu varoluş kipliğinde, öznenin varlığı "bir kimlik yokluğunun ve bir mesafenin varlığından önce" olacaktır. (Benoist, 1995: s. 546). Hangi anlamda? "Tabii ki başkasına nazaran mesafe (...) fakat aynı zamanda, bir özgülük iddiasında, kendime nazaran da mesafe" ki bu telafi edilemez bir kimlik inkârı olur (s. 546). Bunun içindir ki bu öznellik, başkalarına olduğu gibi kendine nazaran da "bir değişkenlik" ve "bir belirsizlik" gösterir ve dolayısıyla bir "dalgalanma"yı, bir "kımıldanma"yı "tereddütler"le ifade edecektir (s. 547, 550). Bu biçimde *ben* bizzat bir kimliği değil, ama bir anın, bir eylemin dakikliği içerisinde bir tekilliğin, bir indirgenemezliğin ifadesini ortaya koyar. Bu öznelleştirme anları yine de asosyal değildirler, çünkü bunlar, insani varlıklarla ve insani olmayan varlıklarla gündelik alışveriş içerisinde, dolayısıyla da sos-

yolojinin geniş anlamda "sosyal ilişkiler" ya da "sosyal oyunlar" dediği şeyin içerisinde yer almaktadırlar. Bu, sosyoloji için az bilinen bir alan olsa da, yine de onun söyleyeceği bir şeyler vardır. Bütün hesap girişimlerini aşan tekil bir aşka bağlı tasasızlık anları olarak anlaşılan *muhabbet* durumları sosyolojisi (Boltanski, 1990) böyle bir boyutu ortaya çıkarır. Jean-Claude Kaufmann'ın (1997: s. 98–100 ve s. 199–200) ev işleri faaliyetlerinin seyri konusunu ele aldığında ya da Bernard Lahire'in (1998: s. 107–118) edebi deneyim tekilliğini çalıştığında olduğu gibi, "düş kurma" davranışı başka bir yaklaşım açısını oluşturmaktadır.

Felsefeden sosyolojiye

Bu felsefi kavramsallaştırmalara göre, bireyin ve eylemlerinin tekilliği de en az üç boyutta yer alacaktır: Aynılık-kimlik, kendilik-kimlik ve öznelleştirme anları. Sıkışan sosyolog soracaktır: "Tipik felsefi spekülatif düşünce mi?" Gerçekten, gelenekleriyle ve kullanımlarıyla belirli bir entelektüel ton çerçevesinde çalışılmış felsefi kaynaklar, kavramsal boyutlarının ampirik kanıtlara endekslenmiş olması gereken sosyolojik "bilgi oyunu"na[2] *olduğu gibi* aktarılamazlar.

Özgür bir Wittgensteincı ilhamla denebilecektir ki, bir "dil oyunu"nu bir başkasına (sosyal bilimlerde felsefeye) çeviri, kullanımların, dolayısıyla da anlamın yer değiştirmelerini getirir. Fakat bu sakınımlara karşılık, güvenilen sorgulamalar ona işaret edilmeye başlandığına göre, bütünüyle sosyolojik analizlerle, anket programlarıyla ve ampirik kaygılarla karşı karşıya gelebilirler. Tekilliğin bu tanımlanmış üç biçimi sosyolojik problematikleştirmelerin ve en başta da *habitus*unkinin kazanımlarını ve sınırlılıklarını yeniden değerlendirmek için bize nirengi noktaları sunacaktır. Fakat bu, öncelikle onun yol açtığı en alışılmış okumalardan kurtulmayı gerektirir.

2 Ludwig Wittgenstein'da "dil oyunu" kavramından üretilmiş bir kavrama başvurmuş olmak için.

Habitus ya da kolektif tekilliğin meydan okuması

Pierre Bourdieu'nün habitus kavramının en alışılmış yorumları, tekil ve kolektif arasındaki bağları az çok kavramak için hangi şeyin yararlı olabildiğini nadiren bize sezinlettirebilirler. Dolayısıyla bunlar, boyutlardan yalnızca birini, tekillik konusuyla ilgisi olmayan hatta onunla çatışan boyutu teşvik ederek, Pierre Bourdieu'nün analizlerini bizim okumamızı karartmaya güçlü bir şekilde katkıda bulunan bir perde oluştururlar. Bu durumda bizim, bu yorumlar üzerine kısa eleştirel bir gözden geçirmeden sonra, *Sens pratique*'tekiler (Bourdieu, 1980) gibi en özenli kuramsal formülleştirmelere ya da felsefi ve siyasal çifte figürü Martin Heidegger (1988) analizindeki gibi ampirik çalışmada ele aldıklarına geri dönmemiz gerekecektir.

Verimsizleştirilmiş bir habitus

Abartma etkileriyle ortaya çıkan aşırılıklar, birtakım tuzakları daha görünür kılmaktadır. *Le Travail social*'de (1978) habitus kavramının olumlu kullanımından *Le Savant et la politique*'teki (1978) olumsuz yergiye kadar Jeannine Verdès-Leroux'nun yolu bu açıdan ilgi çekicidir. İlk eserde habitus kavramı yalnızca kolektifin gücünü, bireysel davranışlarda üretilen düzenlilikleri ve nesnel yapıları düşündürür. Verdès-Leroux şöyle yazar: "Yetiştirmenin bütüncül işlevlerine atfedilmiş olan uygulamaların birleştirici anlamı konusunda nesnel olarak açıklamada bulunmak için, davranışların amillerin davranış biçimleriyle aynı olmalarının nedeni sorulabilir, yani algılama, anlama ve eylem şemalarına kalıcı ve aktarılabilir sistemi olarak *habitus* kavramı kullanılır (...) Örneğin, Katolik militanlığının sürekliliği, sosyal katılımcıların habitusunun bir karakteristiğidir. Bu kavram, değişik sosyal çalışan kategorilerine ait ortak tepkilerin düzenliliğini ve bu tepkiler ile temsil edici kertelerin genel çıkarları arasında kendiliğinden var olduğu sanılan uyumu da açıklama imkânı verir" (s.

10). Fakat kullanıcının statüsünün sert eleştiriye geçişi, Pierre Bourdieu'nün tekili ele alışını daha anlaşılır kılmamıştır. Yirmi yıl sonra, ona göre, "Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi vaktini tekilliklere çekidüzen vermekle ve onları tanımamakla geçirdi" (1998: s. 100). Önce olumlu olan şey sonra olumsuza dönüştü sadece.

Bu ikinci yergiden daha az maniheist[3] yazılar göz önünde bulundurulacak olursa, tekil ile kolektif arasındaki ilişkiler sorunu daha fazla aydınlatılamaz. Aynı şekilde Louis Pinto (1998) tarafından son zamanlarda ileri sürülen sentez de, Pierre Bourdieu taraftarları açısından, sorunu yüzüstü bırakmaktadır. Bundan dolayı arka planda şöyle bir konum ortaya çıkar: "Tek bir yaratıcının ideolojisinden" (s. 50), "sosyal uzayda işgal edilen konumları tarafından düzenleme"den (s. 51) "dış belirlenimlerin içselleştirilmesi"nden (s. 60) ya da "nesnel yapıların ve sosyal sınıflandırmaların kişisellik dışı nesnelliği"nden (s. 148) "vazgeçme" (s. 50) imkânı veren "nesnel yapılar" ve "kişisellik dışı mekanizmalar"ın "nesnel düzenlilikler"i (s. 46) kavramları, birtakım "tekil" imalarının sistematik bir inşayla benzer bir tarafları olmadığına göre, habitus kavramının yerine geçmeye çalışmaktadırlar. Pierre Bourdieu sosyolojisinden bütünüyle koparak, "yeni bir sosyoloji" talebinde bulunan Nathalie Heinich'in (1998) durumunda da benzer önyargılar bulunmaktadır. "Sosyolojik ya da daha çok sosyolojist okuma" "kolektif fenomenlere tahsis edilmiş ilkesel ayrıcalık" üzerine dayanacaktır ve "tekilin bir eleştirisi"ne (s. 15) ulaşacaktır. Verdès-Leroux, Pinto ve Heinich'in savunma ya da eleştiride söyledikleri şeyler bütünüyle yanlış değildir. Bu, Pierre Bourdieu'nün yazdıkları içerisindeki eğilimlerden biridir. Bununla birlikte Pierre Bourdieu aynı derecede tekillik sorununun da hesabını vermeye çalışmıştır. Yeniden göstermemiz gereken işte bu boyuttur.

3 Maniheizm: Eski İran'da iyi ve aydınlık bir güçle kötü ve karanlık bir güç arasındaki savaş tasarımına dayanan ve kurucusu Mani'den adını alan bir öğreti – ç.n.

Sanat tarihçisi Erwin Panofsky'nin *Architecture gothique et pensée scolastique* adlı eserinin son sözünde (1967) –habitus kavramının sistematik ilk girişiminden biri–, Pierre Bourdieu bu kavrama bağlanan tutkular kadar gerilimleri de ortaya koyuyordu: "Yaratıcı bireyselliğin haklarını ve tekil yaratıcılığın sırlarını daha iyi korumak için bireyselliği ve kolektifliği karşı karşıya getirmek, kültür biçimi altında (...) ya da M. Erwin Panofsky'nin kullandığı dille konuşmak gerekirse, yaratıcının kendi kolektifliğine ve kendi çağına aracılığını kullanarak katıldığı ve görünürde en tekil yaratımlarının eylemlerini kendisinin haberi olmadan yönlendiren ve yöneten habitus biçimi altında, bireyselliğin tam ortasında kolektifliği ortaya çıkarmaktan yoksun kalmaktır." (s. 142) Burada iki yol arasında bir tereddüt açıkça görülüyor: 1) Onun yorumcularının büyük çoğunluğunun ve hayali bir tekile karşı kolektifin tarafını tutanların izlediği yol *ve* 2) bireysellik ve kolektif arasında yeni bir ittifaka çağrı.

Bu ittifak çağrısı, Pierre Bourdieu'nün büyük ihtimalle başlıca eseri olan *Le Sens pratique*'de (1980) en ilgi çekici açıklamalarından birini bulacaktır. Gerçekten bu metin analizin çarpıtmalarını ve dolayısıyla, kolektifin adına tekilin bir eleştirisinin varlığını dışlamaz; örneğin önsözde sosyolojiyi "içselleştirme içerisinde dışsallaştırmayı, enderlik yanılsaması içerisinde kabalığı, tekil araştırması içerisinde ortak olanı ortaya çıkarmaya zorlayan" (s. 40–41) olarak nitelendirir. Fakat *sınıf habitusları* ile *bireysel habituslar* arasına yerleşmiş güçlükler bize başka bakış açıları sunarlar. Sınıf habitusları vardır, zira "varoluş koşullarına ve benzer ya da türdeş koşullara sahip sınıf(lar)" (s. 100) vardır. Fakat sınıf habitusu ile bireysel habitus Pierre Bourdieu'de eşanlamlı değildir, zira analiz iki ucu hesaba katmak zorundadır: Bir taraftan "gerçekten aynı sınıfın her üyesi, bu sınıfın bütün üyeleri için en olağan durumlara kendini ulaşmış bulmasında başka bir sınıfın herhangi bir üyesinden daha fazla şansa sahiptir: Bilimin mülk, hizmet ve iktidar elde et-

me olasılıkları biçiminde algıladığı nesnel yapılar", fakat diğer taraftan, "aynı sınıfın *bütün* üyelerinin (hatta ikisinin bile) *aynı düzen içerisinde aynı deneyimlere* sahip olması imkânsızdır" (s. 100). Çünkü "bireysel habituslar arasında farklılıklar ilkesi, kronolojik olarak düzenli ve birbirlerine indirgenemez belirlenimler dizisinin karşılık geldiği *sosyal yörüngeler*in tekilliğine dayanır: Habitus, her bir anda, yeni deneyimleri, önceki deneyimler tarafından üretilmiş yapılara bağlı olarak yapılandırır, yeni deneyimler seçme güçlerinin tanımladığı sınırlar içerisinde bu yapıları etkilese de, habitus aynı sınıfın üyelerine ait istatistik olarak ortak deneyimleri, ilk deneyimlerin egemenliği altına aldığı tek bir bütünlük haline getirir." (s. 101–102)

Tekillik, indirgenemezlik, bütünlük: Sorunsallaştırmanın yeniliği, içeriğe biraz dar gelen açıklamalarla çevrelenmiş olsa da, dolayısıyla habitus yalnızca tekil karşısında kolektifin buldozeri değildir. Böylelikle, Pierre Bourdieu "her bireysel yatkınlıklar sistemi diğerlerinin yapısal bir varyantıdır" diye yazdığında "kişisel tarz" yalnızca "bir çağa ya da sınıfa özgü tarza nazaran bir sapma"dan (s. 101) başka bir şey değildir. Tekillik üzerine, artık yalnızca olumsuz değil (ona bağdaştırılacak olan yanılsamalar eleştirisi) olumlu bir sorgulama (kendisine gönderme yapılacak şey) karşısındaki bu tereddütlerin ötesinde, eğer çizilen bu yolun paradoksal gücü üzerine dikkatler toplanırsa, habitus müthiş bir meydan okuma taşıyıcısına dönüşür: Kolektifi *ve* tekili, tekil *içerisinde* kolektifi, gerçek bir ***kolektif tekil*** arasında düşünmek. Bu kuramsal eğilim izlenecek olursa, bizden her birimiz kolektiften yapılmış bir tekilliğe, "sosyal ilişkiler içerisinde ve de onlar aracılığıyla kurgulanan 'ben'in tekilliği"ne (Bourdieu, 1997, s. 161) işaret edecektir. Habitus, indirgenemez olan, her defasında kolektif şemaların bir tür bireyleşmesi olacaktır.

Kuramsal tutku ile ampirik kırılganlık arasında

Ampirik olarak kolektif tekilin meydan okuması Pierre Bourdieu tarafından göreceli olarak az teşvik edilmiştir. *Les Règles de l'art*'da (1992) Flaubert'in durumuyla karşılaştırma,

La Misère du monde'un (1993) mülakatları ve az sonra uzunca üzerinde duracağımız *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1988)[4] bu yönelimin ampirik olarak denendiği birkaç durumu göstermektedirler.

Pierre Bourdieu'nün Heidegger üzerine metni, bir ölçüde programlanma aşamasında kalır, zira araştırılan tarihsel veriler hedeflenen genelleştirmelerin derecesine nazaran sınırlı kalmıştır. İfadesindeki büyük alçakgönüllülük Pierre Bourdieu'ye, onu okumamak için özellikle bahane arayan ve bu sapmadan genellikle sonuna kadar yararlanan eleştirilerden daha fazla korunma sağlayacaktır. Fakat "varlık nedenlerinin bağlı olduğu tüm ilişkiler sistemini derleyip toparlamanın gerektirdiği görevin sınırsızlığı" (Bourdieu, 1988: s. 13) ya da "felsefi üretim alanının yapısını ve olup bittiği tüm tarihi (...) ve böylece de, yavaş yavaş Weimar Almanya'sının bütün sosyal yapısını yeniden inşa etmek ne az ne de çok söz konusu olacaktır" (s. 13–14) gibi kalıpların girişiyle birlikte, ("tüm gerçekliğe ulaşmak için yapılması gereken her şey" tarzında) *koşullu toplama*yla araçlar peşindeki araştırmacı ile aklı selim sahibi okuyucu peşin olarak neden şaşkına çevrilir? Bu tür kalıplar, koşullu biraraya getirme adına rekabetçi ya da tamamlayıcı yorumları *a priori* olarak geçersiz kılma sakıncasına sahiptirler.

Daha önce ileri sürülmüş[5] bakış açısının kırılganlığı üzerinde tersine ısrar eden retorik düzenlemelerce genellikle frenlenmiş bu ölçüsüz tutku, Pierre Bourdieu'nün eserine trajik bir parıltı benzeri bir şey verir. Dolayısıyla tarzı, Stanley Cavell'in (1996) Wittgenstein yazısı olarak nitelediği biçimde ve özellikle de "yazısında alçakgönüllülüğün ve büyüklenmenin art arda ortaya çıkışı" olarak düşünülebilir. "Bu gidiş-geliş içerisinde, umutsuzca arzulanan bir dengeye doğru sürekli bir çaba, gergin ip üzerinde bir yürüyüş okuyorum. Umut ile umutsuzluk arasındaki çatışmada bir şeyler ifade eden bir çaba" (s. 85). Fakat hem okuyucu hem de pratisyen sosyolog olarak bi-

---

4 1975'te *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı: 5–6 da yayımlanmış bir makalenin genişletilerek ve değiştirilerek yeniden ele alınışı.

5 "*Bilfiil* tüm analizin kaçınılmaz sınırlılıkları"nı ortaya çıkaran bu metinde (s. 14).

zim, araştırmanın estetiği, yani bu tür umutsuz çabaların güzelliği için çekicilik vermek ile entelektüel çalışma etiği, yani üretilen ifadelerin sağlamlık ve tartışma olasılıkları alanlarının sınırsızlaştırılmasına ve alçakgönüllülüğe daha fazla düşkünlük arasında bir denge kurmamız gerekir. Pierre Bourdieu'nün çalışmaları çevresinden alınmış bir dizi parça belki de, sanatçının aşırılıklarına karşı hayranlık ile iyi yapılmış çalışmanın sanatsal kaygısı arasında (bizde ve başkalarıyla birlikte) karşılaştırmaya varan böylesi bir gerilime yabancı değildir. En ölçüsüz iddialarının geçiciliğinde olduğu gibi izin verdiği ampirik işlemlerde de, habitus kavramı özellikle bu soruyu soruyor. Fakat sosyolojik bir kavramı tartışmak, olayı tam da felsefi bir tartışmaya götürmek değildir, çünkü kavramların kuramsal değerlendirilmesinde, sonunda, farklı kullanım bağlamlarına özgü nitelikleri hesaba katmayı ve dolayısıyla sosyolojik bir kavramın ampirik malzemelerle yüz yüze bir araç oluşturmaya eğilimli olması olgusuna katılmaya ulaşılır. Heidegger olayının analizinin bize imkân vereceği şey budur.

Ampirik bir olay: Heidegger

Pierre Bourdieu, Heidegger'inki gibi tartışmalı bir felsefi eserle yüzleşerek, felsefi metinlerin analizinde, her şeyden önce yeni bir yol açmaya çalışmaktadır: Ne siyasal okuma, ne felsefi okuma, ne tümüyle dıştan okuma, ne de sadece içeriden okuma (s. 10): "Kendisini yalnızca felsefi olarak ifade eden siyasal bir konum alma" (s. 13) olarak "Heidegger'in siyasal ontolojisi"ni ele alarak, Bourdieu ikisini birbirine bağlamaya çaba gösterir daha çok. Ona göre, Heidegger sorununu –onun Nazi bağlılığını,–[6] felsefesini bu siyasal harekete indirgemek-

6 Heidegger, 1933'ten 1945'e kadar Nazi partisine kayıtlı kaldı ve 1933-1934'te Freiburg Üniversitesi'nin rektörlüğünü yaptı. 27 Mayıs 1933'te, nasyonal sosyalist davasına üyeliğinin zımnen ortaya çıktığı "Alman Üniversitesi'nin Kendi Kendini Doğrulaması" adıyla, şimdi tartışma konusu olan bir rektörlük açıklamasında bulundu. Kasım 1933'te bir öğrenci dergisinde siyasal olarak daha açık bir metne imza attı: "Nasyonal sosyalist devrimi Alman varlığımızda sarsıntıya yol açıyor. (...) Günümüzün ve geleceğin Alman gerçekliği ve onun ya-

sizin ve de yazarın dünyasındaki ilişkilerden farklı salt bir düşünce dünyasına gönderme yapmaksızın, ancak böyle bir girişim aydınlatabilir.

Pierre Bourdieu önce, Heidegger'in siyasal konum alışlar olarak felsefesinin ifadesini bulacağı siyasal-entelektüel dekoru kuruyor. Dolayısıyla Weimar Almanya'sının "muhafazakâr devrimci" olarak da nitelendirilen bir "ideolojik mizaç" ya da bir "*völkisch* söylemi" geliştirdiği görülecektir. Pierre Bourdieu'ye göre, özellikle Oswald Spengler ve Ernst Jünger'in yazılarından beslenen bu "sapkın radikalizm", "en kabasından sanayi ve teknik düşmanlığını, en uzlaşmaz seçkinciliği ve kalabalıkların en çiğinden aşağılamasını" (s. 40) birleştirecektir. Her özel durumda, "asla bir başka kullamcınmkiyle ne tamamen örtüşen ne de tamamen farklı olan ve bundan dolayı mantıksal analize dayanmayan bu birlik havasını zamanın bütün ifadelerine veren belirsiz ve bütüncül ayırımlar üretme"ye imkân veren bir tür "*ahlâki ve siyasal yönlendirme* anlamında" işler görecektir (s. 31). Farklılıktan *ve* ortak şemalardan ve dolayısıyla bireyselliklerden *ve* kolektif orkestra uyumundan oluşan bu siyasal-entelektüel gelişme, (doğa bilimleri ile insan bilimlerinin gelişimleri ve buna paralel olarak akademik hiyerarşideki sarsıntıyla birlikte) 19. yüzyılın sonundan itibaren "edebiyat fakülteleri"ni etkileyen özel kriz ve öğreticilerin göreceli konumlarının nesnel gerilemesi" (s. 22) içerisinde sosyal kaynaklarından birisini bulacaktır. Muhafazakâr devrimci mizacın modernizm karşıtı, pozitivizm karşıtı, bilim karşıtı, demokrasi karşıtı vs. konuları da, Alman profesörlerin "kültürün değil de, onların dediği gibi kültürel sermayelerinin krizine" (s. 23) bir cevabı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ideolojinin harcı, felsefi üretim alanının bağımsız

---

sası bizzat Führer'dir, yalnızca odur" (Farias 1987, s. 149-150). Heidegger'le Ekim 1966'da yapılan, fakat kendi isteğiyle ölümünden birkaç gün sonra 31 Mayıs 1976'da Alman haftalık *Der Spiegel* dergisinde yayımlanan bir söyleşide, (Heidegger, 1988) bağlılığını göreceleştirdiği, sorumluluklarını önemsizleştirdiği ve de 1934'ten itibaren nasyonal sosyalizm karşısındaki tutumunu "eleştirel" bir şekilde gözden geçirdiği, böylelikle de eksik kalmayan ve Farias tarafından su yüzüne çıkarılan sözler, eylemler ve tanıklıklar bakımından da çok seçici bir hatıratı dile getiren açıklamalarda bulundu.

mantığına ve kendi sosyal yörüngesine bağlı olarak, Heidegger felsefesinin bağrında, bir "ikinci dilden çeviri çalışması"nın (s. 46) süzgecinden geçmiş olacaktır.

Felsefe tarafından oluşturulmuş özel bir sosyal uzaya kapılan, verili bir ülkede verili bir anda, bir filozof, özellikle "başka düşünürlere göre" (s. 52) düşünerek ve kendini düşünerek "daima daha önce düşünülmüş üzerine düşünür" (s. 24). Böylelikle Heidegger, üniversitedeki felsefede başat konumları işgal eden (Hermann Cohen ya da Ernst Cassirer gibi) Yeni-Kantçılarla ilişki içerinde bulunacaktır. Her şeyden önce Heidegger asistanı olduğu "yakın hasım" (s. 70) Edmund Husserl'in fenomenolojisiyle karşıt çift yönlü bir ilişki içerisinde, kendisini bu Yeni-Kantçıların karşıtı olarak tanımlayacaktır. Kolektif zorunluluklar *ve* eserin orijinalliği burada Pierre Bourdieu tarafından karşı karşıya getirilmiyor: "Heidegger'in felsefi girişiminin tekilliği, bütün başkalarınm kendilerini ona göre tanımlayacakları yeni bir konumu felsefi olarak devrimci bir gücün darbesiyle, felsefe alanının bağrında *oluşturmak* istemesi olgusuna dayanır" (s. 57). Fakat bu "çok küçük köy burjuvazisinden çıkmış" (s. 57), "şüpheli, dolayısıyla ender sosyal bir yörüngeye" (s. 59) sahip, üniversiteye ilişkin işlevlerin meşguliyeti içerisinde daha meşru sosyal çevrelerle gündelik temaslarına bağlı narsist yaralanmalarla karşılaşmış "sıradan profesör"ün sosyal güzergâhının kendine özgü etkilerini de hesaba katmak gerekir. "Aristokratik bir popülizm"in (s. 60) çekicilikleri ve köy dünyasının idealleştirilmesi de, entelektüel dünya karşısında çalınmış ve yüceltilmiş karşıt çift yönlü ifadesi"ni (s. 62) oluşturacaktır. Bütün bunlar, bir düşüncenin "saflığı"nm tekrarlanan gereklerine rağmen, bir filozofu donatan kendi bedeninin en içten hareketlerinde ifadesini bulabilmiştir.

Pierre Bourdieu, kolektif fenomenler[7] ile çok kişiselleşmiş eğilimler arasındaki daha önce görülmemiş olan ilişkileri aydınlatarak böylece bir puzzle'm parçalarını birleştirebilecektir.

---

7 Sosyal gruplar arasındaki ilişkiler, etnikleştirme süreçleri (Heidegger'in tartışma konusu da yapılmış antisemitizm sorunu) ve yararlanılabilir felsefi yönelimlerin bir yelpazesi gibi.

Bunun için özellikle şöyle yazar: "Yeni-Kantçılık, Yeni Tomasçılık, fenomenoloji gibi imkânlar uzayını süsleyen büyük felsefi seçeneklerin, algılanabilir kişiler biçiminde, onlara somut fiziksel görünüm veren ahlâki yatkınlıklar ve siyasal tercihlerle birlikte, yaşayış, davranış ve konuşma biçimleriyle beyaz saçlarıyla ve sporcu havalarıyla (Heidegger muhalifi Cassirer'in o zamanki betimlemeleri: "esmer, sportif ve kayakçı küçük adam") şöyle böyle anlaşılan kişiler biçiminde ortaya çıktıklarını felsefe tarihçileri çok sıklıkla unutuyorlar. Sempati ya da antipatide, kızgınlık ya da ortaklıkta konumların saptanması ve konum alışların tanımlanması algılanabilen, aynı zamanda da görülen bu konfigürasyona göredir" (s. 63). Kişilerde, burada Cassirer ve Heidegger'de somutlaşan sosyal ve felsefi farklılıklar, genç Heidegger'in eğitimini derinden etkilemiş olan Avusturya sosyal-Hıristiyan akımının işlemesini sağlayan antisemitik eğilimlerin, örtülü ve gizli bir biçimde, yeniden harekete geçmesini mümkün kılacaktır.[8]

Bu sosyolojik araçların ışığında, Heidegger felsefesine ait dilin ve konuların yeniden okunmasının ayrıntısına burada girilmeyecektir. Sadece kolektif ve tekilin, ortak olan ile orijinal olanın nasıl birarada düşünülebileceği daha ampirik olarak görülmek isteniyordu. Tabii ki, Pierre Bourdieu'nün başka metinleri hakkında daha önce söylendiği gibi, Heidegger'in özne/nesnesinin "büyüklük", "saflık" ve "açıklık" iddialarına ve sosyo-tarihsel bağlamlaştırmaya karşı direnmelerine sinirlenmiş olarak sosyolog, kolektif üzerine tekili sürmeye kalkıştığında, kuşkular da bulunabilir. Böyle yaparak sosyolog, "gerçek doğru söylem"i elde tutmak için sosyoloji ve felsefe arasındaki bir rekabete kendini vermeye kalkışır; iki disiplin içerisinde aynı gerçeklik düzeniyle işi olmamasını ihmal eder. Kitabın son iki cümlesi bu bakış açısının örnekleridir, aynı zamanda da hem her düşüncesinin sınırlarını sezmesi açısından göz kamaştırıcıdır, hem de daha kaba olarak ("sosyal düşünülmemiş"i ve dolayısıyla "esas" gerçeği düşünme ayrıcalığına sahip disiplin ola-

8 Bu noktada bkz. Pierre Bourdieu'den daha belirgin biçimde Victor Farias tarafından gösterilen veriler (1987, s. 27-65).

rak) sosyolojinin üstü kapalı ve dışlayıcı değerlendirilmesi açısından mesleki dayanışmacıdır: "Bunun sebebi belki de onun söylediğinin, Heidegger'in gerçekten söylenmesi gerekmeksizin söyleyebildiği şeyi söylediğini asla bilmemesidir. Ve belki de aynı nedenledir ki Nazi bağlılığı üzerine kendini izah etmeyi sonuna kadar reddetmiştir: Bunu gerçekten yapmak, "esas düşünce"nin asla esası düşünmediğini, yani kendisi aracılığıyla ifadesini bulan sosyal düşünülmemişi ve sadece onun, düşüncenin mutlak-kudret yanılsamasına yol açtığı aşırı körlüğün bayağı şekilde "antropolojik" temelini düşünmediğini (kendine) itiraf etmek olurdu" (s. 119). Cavell'in "gergin ip"i üzerinde trajik güzellik ile sosyolojik övünme arasında kalınmıştır her zaman...

Pierre Bourdieu'nün kuramsal düşüncelerinde olduğu gibi ampirik sınamalarında da habitus kavramı, kolektif kaynaklardan ve zorlamalardan doğmuş bireysel bir tekilliği düşünmeye imkân verir. Bununla birlikte burada ilgili olan tekilliğin felsefi yüzlerinden biri, Ricoeur'ün *aynılık*-kimlik dediği şeyden başkası değildir. Bir birey tarafından içselleştirilmiş sosyal olarak inşa edilmiş şemaların konfigürasyonu tek bir defada kişinin bütünlüğünü ve devamlılığını yapılandırır. Kendinin öznel anlamı olarak *kendilik*-kimlik, sosyoloğun kaygılarından daha uzak görünüyor. Hatta bu kendiliği, bir bireyin kişiliğinin devamlılığını göstereceği kurgusal biçimi oluşturacak olan "biyografik yanılsama" eleştirisinde analize bir engel olarak görünür (Bourdieu, 1986). Dolayısıyla bu "biyografik yanılsama", nesnelleştirilebilir niteliklerden hareketle daha çok bilincinde olunmayan bir devamlılığın sosyolog tarafından yeniden inşası olarak anlaşılan habitusa karşıttır. Ortak algının ("biyografik yanılsama"nın) yanılsamalarına karşı kazanılmış kendiliğin sahih bir anlamı, Pierre Bourdieu'de her zaman, belirlenimlerin bilgisinin Spinozist ilhamı formunda ortaya çıkar. Böylece bir öznenin ortaya çıkış ihtimalini *Sens pratique*'in önsözünün son cümlesinde göz önünde bulunduruşu şöyledir: "İçselleştirmenin bağrında dışsallaştırmayı, tekin araştırmasında ortak olanı, enderlik yanılsaması içerisinde sıradanlığı ortaya çıkarmaya ça-

lışarak, sosyolojinin narsist egoizmin bütün düzmeceliklerini ifşa etmeye gücü yoktur sadece; özne gibi bir şeyin (aksi takdirde dünyanın güçlerine terk edilmiş olacak olan) inşasına katkıda bulunmanın (bu ancak belirlenimlerin bilincinde olmakla olur) belki de tek aracını sunar" (1980: s. 40–41). Dolayısıyla sahih bir öznenin tezahürü kendi kendisinin sosyal belirlenimlerinin kendince bilinmesini varsayacaktır.

Bu sonuncu yol, kendiliği gündelik deneyimin aktif bir boyutu değil de, ancak kendi kendini analiz ufku olarak görerek, kendiliği ele almanın her zaman sınırlı bir biçimi olarak kalmıştır. Öte yandan sosyal olarak kurulmuş bir kimliğin iyi düşünülmüş yeniden canlanışı olarak Pierre Bourdieu'nün öznesi, Jocelyn Benoist'nın (1995) sözünü ettiği öznelleştirme anlarıyla ilgi kurabilmek için kişinin bütünlüğüne ve sürekliliğine hâlâ çok bağlıdır. Dolayısıyla tekilliğin çeşitli yüzlerinin kuramsal ve ampirik algılanmasında, kendilik ve öznelleştirme anları konusunda –ve bu da her zaman sosyolojik bir projede, yani kolektifle bağları içerisinde– daha ileriye gitmek habitus kavramından kurtulmayı gerektirir. Bu kavramın sınırları başka araçlar aramaya çağırıyor. Dolayısıyla habitusun, yani kolektif bir tekilin meydan okuması, başka kavramsal kaynaklarla ama başka biçimlerde, izlenmeyi gerektiriyor.

Çoğul bir tekillik

Habitus kavramı tekillik üzerine sosyolojik, kuramsal (*Le Sens pratique*) ve ampirik (*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, *Les Régles de L'art* ve *La Misère du Monde*) bir çalışmayı beslemeye imkân verdiyse de, tekilliğin başka görünümlerini görmek için ondan ayrılıyoruz.

Tekrar gözden geçirilecek bir habitus

Habitus kavramının, Pierre Bourdieu'nünkilerin katıldığı en yaygın kullanımlarının sıkıntılarından biri, özellikle etkileri açısından tanımlayarak bir "kara kutu" resmetmektir. Bu

durumda "böyle ortaya çıkmamış problemlere çözümler sunmak" (Héran, 1987: s. 387) tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Bununla birlikte bu eleştiri türü, belki de bunun nedeninin, böyle kullanılan habitus kavramının ampirik malzemeleri düzene sokmakta bir etkinliğinin olabildiği bir dizi sorunu etkisizleştirmesi olduğunu çok zaman söylemekten geri kalmaz. Problemlerin metodolojik etkisizleştirilmesinden, yani bir fenomenin kısmi anlaşılabilirliğini kurmak için geçici olarak parantez içine alınmasından bu problemlerin inkârına ve bütünleştirici tutkulara sahip bir kavramın dondurulmasına geçme tehlikesi devam ediyor. Araştırma faaliyetinde karşıt iki anlamlılığı kabul edebilmek gerekir: Bir kavramın düşünülmemişi, hem birtakım sorgulamaların yükünü kavramın üzerinden alarak bir faaliyeti mümkün kılan şey ve hem de aynı kavramın kımıldamaz hale getirilmesi nedeniyle artık yeni sorular sorulmaz olduğunda araştırmanın hareketini engelleyen şey olabilir.

Habitusun "kara kutusu"nda kişinin bütünlüğü ve devamlılığı önkabulleri vardır. Bu tür önkabullerle birlikte Pierre Bourdieu, biyografi sorununu sosyolojik olarak tekil ve kolektif arasında ipler örerek yeniden özümseyebilmiştir. Fakat öncekilere ait aslında daha eski olan yeni yönelimlerden beri, bir bireyin yaşamını çalıştıran çoğulluğa (özellikle bkz. Corcuff, 1995; Lahire, 1998) ve kopukluklara daha fazla duyarlı olmaya giriştik. Böylece sadece *Bir* değil, aynı zamanda *Çoklu* açıdan tekillikle yüzleşmemize imkân veren yeni ampirik alanlar açılmıştır ve yeni kuramsal araçlar uydurulmuştur. Bu araçlar da genellikle birey tarafından içselleştirilmiş geçmişin nüfuzuna karşı eyleme ve etkileşime daha büyük bir yer vermeye çağırır. Gerçekleştirilecek (*eyleme* geçişte fiili duruma dönüşen) potansiyellikler (*kuvvet*) olarak anlaşılan *yatkınlıklar* kavramı üzerine Aristotelesçi gelişmeler orada yeni bir tazelik bulacaktır. Aristoteles'e göre "eylemler yatkınlıklarımızı özgürce yönetir" (1965: s. 47) olmasına karşın, Pierre Bourdieu'ye göre, tersine bir anlamda, bireylerin yatkınlıklar sistemi eylemin merkezî belirleyenlerinden birini oluşturur. Aristoteles'in hipotezine

dönülerek ampirik olarak eylem mantıklarına karşı daha dikkatli olunacaktır. Dolayısıyla kimliksel çoğulluk kaygısı ile eylem geçerliliklerinin çeşitliliğine duyarlılık, tekilliğin kalıntıları üzerinde yeni yollar açmak için biraraya gelirler. Burada, Pierre Bourdieu tarafından ele alınan Heidegger olayı konusunda başka sorunsalların getirebilecekleri şeye, öneriler biçiminde, girişmekten başka bir şey yapılmayacaktır.

Kendine özgü bir tekillikten sıradan bir anlamın tortulaşması

Pierre Bourdieu'nünkine göre bir başka kuramsal görüşten ve hatta birçok hasım –Touraine'in görüşü– yönle birlikte gelen François Dubet, *sociologie de l'expérience*'ında (1994) Bourdieu'nün habitusunun yetersizliklerini değiştirmeye elverişli yeni bakış açıları denedi. Böylelikle başka kavramsallaştırmaların görünür yoğunluğu, birtakım kavramsallaştırmaların *görülmeyeni* içerisinde kendini güçlendirebilir. Dubet, "yaşananın bir heterojenliği" ve "deneyimin gerilimleri" içerisinde "bölünmüş bir aktör" (s. 178) sunar. Bu durumda tutarlı bir "sistem"e entegre olmamış sosyal bir bütünlüğün boyutlarının çeşitliliğiyle orantılı "eylem mantıkları"nm bir çoğulluğu tarihsel olarak tortulaşmış olacaktır. Dubet, daha belirli olarak üç eylem mantığı ayırt eder: Bütünleşme (intégration), strateji ve öznelleştirme.[9] Bu sonuncu mantık, "öznenin mantığı" ancak "bütünleşme ve stratejininkinden farklı bir bakış açısını benimsediğinde aktörün ne rollerine ne de çıkarlarına indirgenemezliğini varsayan, eleştirel faaliyet içerisinde *dolaylı* biçimde" (s. 127) ortaya çıkar.

Dubet, kendinden önceki çalışmalara (Mead, Goffman ya da Hoggard'inkiler gibi) oldukça borçlu olduğu, fakat yeni bir kuramsal ve ampirik araştırma alanı ortaya çıkaran formülleştirmeler içerisinde bir dizi önerme ileri sürecektir. Onun için "kimliğin öznel tarafı", yani "bireyin bütünüyle rolünden ya

9 Dubet'de kişinin kimliğine gönderme yapıldığı için Jocelyn Benoist (1995) tarafından daha önce ele alındığından farklı bir anlamda.

da konumundan (ibaret) olmasını engelleyen bir *kendi kalma*" (s. 129) söz konusudur. Bu özellik sosyal ve tarihsel olarak sosyal ilişkiler içerisinde kurulmuş olacaktır. Dubet'nin birtakım sezgileri biraz geliştirilirse, "yaratılış olarak dağınık bir deneyime anlam ve tutarlılık verecek yetenekte" (s. 184) bir *ben*'in ortaya çıkışına ve sağlamlaşmasına yardımcı olan, günümüz toplumlarının ve onların katıldığı eylem biçimlerinin kurumsal evrenlerinin çeşitlendirilmesine ulaşılır. Ricoeur'ün sözünü ettiği *kendilik*-kimlik burada doğrudan doğruya sosyolojik bir sorunsallaştırma içerisinde işlenir. Dubet'de genellikle dağınık ve bazen de tereddütlü kalan şeyi biraz sistematikleştirerek, yeni bir sosyolojik konunun açıldığı söylenebilecektir ki, bu konu özellikle Fransa'da '80'li yıllarda etkileşimci analizlerin yeniden keşfinden yararlanmıştır: Pierre Bourdieu'den farklı olarak bir "yanılgı"ya indirgenmeyen fakat sosyal olarak kurulmuş bireysel deneyimin gerçekliklerinden biri olarak algılanan, *kendine özgü otantikliğ*inde ya da *kendine özgü tekilliğ*inde *sıradan bir anlam*ın sağlamlaşması. *Ben*'in *benim* otantikliğim olarak bana gösterdiği şey sosyal ilişkilerimden geçerek su yüzüne çıkar ve benim deneyimimin boyutlarından birine dönüşür.

Pierre Bourdieu ile birlikte bıraktığımız yerde Heidegger'e yeniden dönersek, onun ortaya koyduğu problemler hesaba katılarak, fakat habitusa özgü sıkıştırma ve daraltma etkisinden sakınmaya çalışarak, alternatif yönelimler ortaya çıkabilir. Metninin başında ("profesyonellerin bilmeyi reddedişlerinin ve kibirli susuşlarının tekrarladığı ve onayladığı, Heidegger'in, bir kez daha, en eksiksiz gösterisini sunduğu, profesyonellerin bilinçliliğe karşı özel körlüğü") (s. 8) olduğu gibi daha önce alıntılanan sonunda da ("sadece düşüncenin mutlakkudret yanılgısının yarattığı aşırı körlüğün bayağı "antropolojik" temeli") (s. 119) Pierre Bourdieu, ürünlerinin Nazi dönemi üzerine suskunlukların, inkârların ve unutmaların olacağı "körlük"le ve "yanılgı"yla mücadele eder. Fakat Heidegger'in tutumu düşünüldüğünde, bu artık, onun Nazi bağlılığıyla öznel ilişkisini daha ciddiye almak için Pierre Bourdieu'nün üze-

rine eğildiği bilincinde olunmayan sosyal belirleyici ve genelleşmiş yabancılaşma ("yanılgılar" üreticisi) modeline göre olmayacaktır. Bu bağlılığı inkâr etmek için değil de, bu bağlanmanın kanıtı unsurlarla –Victor Farias'ın (1987) ortaya çıkardığı gibi– ve bu bağlanmanın sorumluluklarını elde etmeyi amaçlayan Heidegger'in öznel talepleriyle bağı kurmak için. Bu açıdan ifade biçimi içerisinde yüksek ("düşünce" ve "temel sorunlar") ile alçak ("siyaset" ve "pratik sorunlar") arasındaki felsefi ilişkiyi de dile getirir gözüken *Spiegel*'in röportajında benimsediği, iğrenç saldırılarla yaralanmış bir kibirin durumu anlamlıdır. Örneğin kendi dönemi hakkında şöyle der: "O zamanlarda ben *Sein und Zeit*'de (1927) ve izleyen yılların yazıları ve konferanslarında gelişmiş olan sorunlar tarafından bütünüyle zapt olunmuştum: Bunlar ulusal ve sosyal sorunlarla dolaylı olarak ilişkili olan düşüncenin temel sorunlarıdır" (s. 17-18). Ya da çağdaş dünya konusunda düşünceler ileri sürer: "Görebildiğim kadarıyla, bütünüyle dünyada, yapması gerektiği şey üzerine, özellikle her şeyden önce bizzat düşünce için yeniden bir temel bulma görevi karşısında pratik belirtiler verebildiği bir düşünceye sahip olacak güçte bir birey, düşünce tarafından ortaya konulmuş değildir. Bu türde belirtiler vermesi için araya girmesini düşünceden istemek, ciddiyeti büyük geleneğe yaraşır kalacak olan düşünceden çok şey beklemektir" (s. 70-71).

Kendine özgü tarihsel içerimleri konusunda Heidegger farkı, kendi otantikliğinden sıradan bir anlamın tortulaşması olarak yorumlanabilir; "dünyada" eylemleriyle ve üstlendiği sosyal rolleriyle asla tümüyle bütünleşmiş hissetmeyen bir otantiklik. "Dünyayla uzlaşmalarımda işin içinde olan, benim otantik benim değildir", diyor gibidir tutumuyla. Eski dostu Karl Jaspers "hatasının derinliğinin farkında değildir" diye yazacaktır (Farias, 1987: s. 338). Nazizmle ilişkisinin ötesinde, Pierre Bourdieu'nün işaret ettiği "kendi kendini yorumlama" taşkınlığı, kendine özgü tekilliğinin böyle sıradan bir anlamının sağlamlaşmasında yer alacaktır: "Bu kendi kendini yorumlama çabası, düzeltmeler, onarmalar, nokta koymalar, tekzip-

ler içerisinde ve bunlar aracılığıyla gerçekleşir ve yazar bunlarla –özellikle siyasal– yeniden tartışma konusu yapmalara karşı ve en kötüsü, ortak kimliğe bütün indirgeme biçimlerine karşı halk nezdindeki imajını savunur" (s. 116). Dubet'nin sözünü ettiği *kendi kalma* burada Heidegger'in sosyal varoluşunun kendine özgü koordinatlarıyla donatılmıştır: Nathalie Heinich (1995) tarafından, kendileri için yaratıcı eylem ortaklığına sahip tekillik, sınırsızlık ve indirgenemezlik baskısının özellikle güçlü olduğu yazarlar gibi analiz edilen bu profesyonellik evrenleriyle filozofun benzer yanları vardır. Ayrıca başat gelenekten miras aldığı kavramsal araçlarla yapılan felsefi uygulama da –burada Pierre Bourdieu'nün uyarıları yine göz önünde bulundurulacaktır– özellikle düşünürün çıkıntı konumu ile pratik bayağılıklar arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır. Bu, otantik olma/olmama ikilisi orada oynadığı rol nedeniyle Heidegger felsefesinde özel bir biçim kazanacaktır. Bu ikili, dünyadaki ihtimaller karşısında düşünen varlığın otantiklik iddialarını güçlendirir. Dolayısıyla orada bireyin sosyal kayıtlarına nazaran otantik bir *ben*'in iddialarına inandıran bir dizi sosyal koşul vardır.

Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinde Marksizmin "yanlış bilinç" temasını harekete geçiren sosyal bilinçsizlik/öznel yanılgılar ikilisi burada Ricoeur'ün *kendilik* adım verdiği tekillik deneyimine karşı çok dikkatsiz olarak ortaya çıkar. Birey ile sosyal yapılar arasındaki ilişkileri çok hızlı birleştirmeye ve işlevselleştirmeye çalışır. Öte yandan Heidegger konusunda, doğrudan doğruya ahlâki kategorilerden olmayan ve sık sık bu ahlâki kategorilerden de bağımsızlaştırılmış gibi sunulan bilimsel kategorilerle birlikte doğrudan ahlâki bir sorumluluk yargısını dile getirir gibidir. Nathalie Heinich (1998) tarafından son zamanlarda talep edilen tarafsızlıkçılığın ve görececiliğin tersine, etik etkilerin ve önkabullerin sosyal bilimlerin içine nüfuz ettiğini burada inkâr etmek söz konusu değildir. Sosyal bilimler, her ne kadar doğrudan doğruya ahlâki yargılar taşımasalar da, ahlâki boyutlara da sahiptirler (Corcuff, 1999). Heidegger konusunda, sosyoloji için belki de, ne doğrudan onun davasını

soruşturmak ne de göreceli bir durumda, kullanılabilir iki "bakış açısı" olarak Heidegger ve Farias'ı paralel olarak ele almak değil, fakat tarihçiler tarafından açığa çıkarılmış olan onun Nazi bağlılığının etkenliği ile kendi deneyimiyle öznel ilişkisi arasındaki bağların daha ince bir kavranışını önererek, "Heidegger olayı"nın malzemelerini aydınlatmaya katkıda bulunmak söz konusudur. Bu da, sosyal bilimlerin bağımsız mantığı içerisinde, etik arzuları ikinci bir dilde dile getiren sosyolojik bir katkı olacaktır.

Eylem içerinde bağlanma biçimlerinin çoğulluğu

Bourdieu'nün habitus kavramının kör noktalarından hareketle, tekillik yaklaşımımızın bir başka çeşitlendirme biçimi, Luc Boltanski ve Laurent Thévenot'nun (Boltanski ve Thévenot, 1991; Boltanski, 1990; Thévenot, 1998) giriştiği pragmatik sosyoloji tarafından bize gösterilmiştir. Bu eylem rejimleri sosyolojisinde her birey, eylemde bağlanma ve ayarlama biçimlerinin bir çoğulluğunu mümkün kılan, zihinsel ve bedensel çoğul bir repertuvarla donanmıştır. Bu repertuvarın bileşenleri, Pierre Bourdieu'nün onlara verdiği geleneksel determinist anlamda yatkınlıklar olarak değil, karşılaşılmış durum türlerine bağlı olarak eylemde az sonra var olacak olan ya da gerçekleşmeyen kapasiteler ve yetkinlikler olarak görülürler. Burada yatkınlıklar, Aristoteles'in sözünü ettiği potansiyellikler anlamına yakındır. Hem (koşulların çeşitliliği içerisinde) dünya bakımından, hem de (sahip oldukları dünyada ayarlama biçimlerinin farklılığından dolayı) kişiler bakımından bir parça belirlenmemişlik kabul edilmiştir. Kişilerin kendilerini çevrelerine uyduracakları biçimler, göreceli düzenlilikler (durum türleri olarak kişilerin repertuvarları önceden kurulmuş ve önceden sağlamlaşmıştır) ile tekil eylem dinamikleri arasında bir karşılaşma oluştururlar. "Birey" ve "kolektif" kategorileri de analitik bir bakış açısından daha fazla globaldir ve eylem mevcutları içerisinde, kişilerin durum çeşitliliği ile dünyanın durum çeşitliliği arasında, eklemlenmelere ve gerilimlere daha

dikkatle eğilmek tercih edilecektir. Böylelikle kişiler kendilerini halk nezdinde haklılaştırma içerisinde, *muhabbet*, merhamet, şiddet, strateji, içtenlik... vb. bir o kadar eylem rejimlerine girişebileceklerdir.

Bu sosyolojinin, bir kimlik açısından (aynılık-habitus ya da kendilik-kendi kalma) az çok kavranmış kişiyi aşacak şeyler olarak, Jocelyn Benoist'nın (1995) ilgilendiği *öznelleştirme anlarına* bizi yaklaştırabileceği görülmektedir. *Eylemde* daha belirgin bir öznelliğin sezilmesine imkân verecektir. Bu sosyal oyundan bir başka sosyal oyuna geçişlerde, yalnızca yatkınlıkların ya da kendisi üzerine öznel bir bakışın tortulaşması değil, fakat aynı zamanda, her tekil durumda eylem halindeki bir *benin* daha yerelleşmiş bir indirgenemezliğinin ifadesi de tespit edilecektir. "Genellikle en ufak kayma, değersizleşme, çarpıklaşma aracılığıyla bir oyundan bir başkasına geçilir ve bu anda da (bu "geçiş"te) az önce terk edilen o yerde yine de kişi kendisini bulur, kendisinin "nerede olduğunu kestirir": Orası öznedir, hayatımızın farklı jestlerine rengini veren bu cılız geçiştir" diye yazar Benoist (1995: s. 555–556). Büyük harf ile Özne'nin ölümündedir ki, bu *öznelleştirme*nin daha değişken süreçleri, dünyada bağlanma biçimlerinin çoğullukları arasından geçişlerde yer alacaktır. Sosyal ilişkiler sırasında bunun böyle ortaya çıkışından dolayı, sosyolojinin de bu konuda söyleyeceği bir şeyleri vardır.

Heidegger konusunda, ne Pierre Bourdieu'nün habitus *aynılık*-kimliği ne de Dubet'nin kendi kalma *kendilik*-kimliği bu tekillik biçimini sezdirecek durumdadırlar: Bunun izlerini örneğin filozofun ilhamı, üniversite mensubunun ve siyasetçinin stratejileri ya da sevgilinin aşkı arasında gerilimler ve geçişlerde aramak gerekir. Bunu sosyolojik olarak kurmak için çok farklı katılımcılarla yapılmış tutarlılık analizleri gibi, kayıt çokluğu ortaya çıkaracak olan başka ampirik malzemeleri çalıştırmak gerekecektir. Hannah Arendt'in Martin Heidegger'e karşı güçlü düşmanlığına ve sunulan malzemelerin eksik niteliğine karşın, Hannah Arendt ile Martin Heidegger arasındaki ilişkiler üzerine Elzbieta Ettinger'in (1995) denemesi, bu alanda ilerlemek

için bize birtakım kaynaklar sunar. Arendt, Heidegger'in öğrencisiyken başlayan ve 1925 ile 1928 arasında aralarında yaşanan aşk ilişkisi, "yoğun ve tutkulu adam", "derinden duygusal ve romantik" (s. 22) edebiyat yazarı, başka eylem bağlamlarında algılanan bir Heidegger üzerine alışılmamış bir aydınlatma sunar. Bürosunda ilk görüşmeleriyle ilgili, daha sonraki karşılaşmalarında "bir yağmurluk giymiş ve yüzünü biraz örten bir şapka takmış olarak odaya giren, yarı duyulabilir bir sesle zaman zaman 'evet' mi 'hayır' mı dediği anlaşılmayan Hannah'mn anıları"nda (s. 23) "sevgiyle" hatırlama bu açıdan ilgi çekici bir durum oluşturur. Bu heyecan anının anısını kendi otantik beninin sağlamlaştırılmış bir anlamına (kendilik-kimlik) ya da habitusa (aynılık-kimlik) gönderme yapmanın, tecrübe içerisinde hesap edilen şeyin, yani eylem halindeki öznel heyecanın bir kimlik tahsisine indirgenemezliğinin tarafına geçeceği sezilmektedir. Daniel Bensaïd'in Walter Benjamin'in felsefesinden alarak amaçladığı, zamanla ilişkimizi bozan bu tür deneyimdir: "Bakışların aşkla karşılaşmasında, olayın baş döndürücülüğünde, sonsuzca küçük sonsuzca büyüğe egemen olur. Geçici olan kalıcı olanı ele geçirir" (1990, s. 137). Fakat pragmatist bir sosyoloji bu araştırma alanını ele almak için artık silahsız değildir. Tekilliğin bu tür bir biçimi Boltanski (1990) tarafından da *muhabbet* ortamında sezinlenebilmiştir. Aşk deneyimi durumunda, Kaufmann (1997) ve Lahire'in (1998) gündelik hayaller üzerine analizlerini sürdürmek aynı şekilde öğretici olabilecektir.

Bu tür araçlar, Heidegger'in antisemitizm sorunu üzerine yeni bir açıklama üretmede bize yardım edebilir. Bu antisemitizmi her yerde kendini gösteren bir öz halinde tözselleştirmek değil (çünkü hiçbir antisemitist tutumun ortaya çıkmadığı görülen, Yahudi bir öğrenciyle bu aşk anlarını iyi hesap etmek gerekir; zaten Arendt, nazizm ve antisemitizm suçlamalarına karşı hayatının sonuna kadar Heidegger'i savunacaktır), fakat ilk acemiliklerinden geçerek gelişen ve yalnızca birtakım koşullarda edimleşen bir kapasite ya da bir yatkınlık olarak onu ele almak söz konusu olacaktır. Bu, örneğin, bir stra-

tejik eylem düzeninin uygulayıcısı olarak yorumlanabilecek filozof Eduard Baumgarten'e karşıt olduğundan, siyasal-üniversiter bir çatışma da olabilir. Böylece 1933'te kendi inisiyatifiyle, Göttingen Üniversitesi'nin Baumgarten için tasarladığı bir terfiye karşı olduğunu ve kendisinin Göttingen Üniversitesi Nasyonal Sosyalist Profesörler Derneği'ne bağlılığını bildiren (kendisi Freiburg'ta olduğu halde) bir rapor göndermiştir. Orada özellikle şöyle yazıyordu: "Doktor Baumgarten, ailesiyle ve ruhçu tutumuyla, Max Weber'in çevresindeki liberal-demokrat entelektüeller dünyasından gelmektedir. Burada ikametini sürdürerek çok saf bir nasyonalist olmuştur. (...) Benimle başarısızlığa uğradıktan sonra, Göttingen'de eskiden faal olan, şimdi bu üniversiteden kovulmuş olan Juif Fraenkel'e sıkı bir şekilde bağlanmıştır" (Farias tarafından alıntılanmıştır, 1987: s. 275). Orada yine de Heidegger'in antisemitizmi üzerine farklı "bakış açıları"nı simetrikleştirmeyle yetinecek göreceli bir düşünce reddedilecektir. Daha çok farklı eylem düzenlerinde bu tür yatkınlık ya da kapasitenin harekete geçirme biçimlerini daha belirgin olarak ortaya çıkarmak söz konusudur. Stratejik bir düzende, anlam kazanabilen bir şey, bir muhabbet düzeninde anlamını kaybetmeye elverişlidir. Dubet'den hareketle yapılan analizin durumundaki gibi, kavrayıcı amaç, etik bakış açısına göre yıkıcı, rölativist eğilimden sakınmaya çalışır.

Bir insan varlığının tekilliklerini düşünmek, aynı zamanda, onun yatkınlıklarının ve kapasitelerinin çoğulluğunu, dünyada bağlanma biçimlerinin çeşitliliğini, rastlanan koşulların değişkenliğini, çelişkilerini ve anlaşılmazlıklarını da düşünmeye girişmektir. Sosyolojik "bilgi oyunu"nun çifte baskısı, 1) "sosyal ilişkiler"in analizinde, yani önceden kurulmuş sosyo-tarihsel bir dünyada insanlarla ve insan olmayanlarla da ilişkiler geniş anlamıyla "sosyal ilişkiler"de ve 2) ampirik kanıtlar *perspektifi* içerisinde kuramsal araçların üretiminde, sosyolog olarak bizi bunu yapmaya zorluyor. Felsefe ya da psikoloji gibi diğer disiplinler karşısında sosyolojinin çifte kendine özgülüğünü ortaya çıkaran da budur.

Bu gezintinin sonunda, habitus kavramının nasıl tekilliğin farklı yüzlerini algılamak için hem bir dayanak noktası olarak, hem de bir engel olarak ortaya çıkabildiği açıkça görülüyor. Bir kavram, en başarılı da olsa, çok sayıda hâlâ kuramsal ve ampirik araştırmayı çağıran, böylesine karmaşık bir gerçekliği peşin olarak kuşattığını ileri süremez. Eklektisizmin, yani farklı kökenli kavramların kurgulanmamış yan yana getirilmesine zorunlu olarak taraf olmaksızın, sosyal bilimlere özgü kavramsal çoğulluk (Passeron, 1994) burada bir koz olarak ortaya çıkar. Zaten habitus kavramıyla mümkün olan analizleri genel olarak geçersizleştirmek değil, fakat daha alçak gönüllüce onun getirdiklerini sınırlandırmaya ve yetersizliklerinden hareketle yeni ufuklar açmaya daha fazla katkıda bulunmak istenmektedir. Bu bakış açısından hareketle, böyle bir *Bourdieu-sonrası* deneme, kaçınılmaz olarak Pierre Bourdieu'nün eserine bir saygıdır.

ÇEVİREN *Ahmet Zeki Ünal*

KAYNAKÇA

Aristotales (1965), *Éthique à Nicomoque*, Fransızca baskısı, GF-Flammarion, Paris.

Benoist J. (1995), "La subjectivité", *Notions de philosophie II*, (ed.) D. Kambouchner, Gallimard, "Folio" dizisi, Paris.

Bensaïd D. (1990), *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Plon, Paris.

Boltanski L. (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, Paris.

Boltanski L. ve Thévenot L. (1991), *De la justification*, Gallimard, Paris.

Bourdieu P. (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, Paris.

Bourdieu P. (1982), *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris.

Bourdieu P. (1986), "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no: 62-63, Haziran.

Bourdieu P. (1988), *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris.

Bourdieu P. (1992), *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris.

Bourdieu P. (ed.) (1993), *La Misère du monde*, Seuil, Paris.

Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.

Bouveresse J. (1995), "Règles, dispositions et habitus", *Critique*, no: 579-580, Ağustos-Eylül.

Cavell S. (1996), *Les Voix de la raison, Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Fransızca çevirisi, Seuil, Paris.

Cicourel A.V. (1993), "Aspects of Structural and Processuel Theories of Knowledge", *Bourdieu: Critical Perspectives*, (ed.) C. Calhoun ve diğerleri, Polity Pres, Cambridge.

Corcuff P. (1993), "Note de lecture sur Réponses de P. Bourdieu et L.J.D. Wacquant" (Seuil, Paris. 1992), *Revue française de sociologie*, cilt 34, no: 2, Nisan-Haziran.

Corcuff P. (1995), *Les Nouvelles Socilogies. Constructions de la réalité sociale*, Nathan, "128" serisi, Paris.

Corcuff P. (1996a), "Théorie de la pratique et sociologies de l'action. Anciens problèmes et nouveaux horizons à partir de Bourdieu", *Actuel Marx*, "Autour de Pierre Bourdieu", no: 20, 2. dönem.

Corcuff P. (1996b), "Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion. Les interactions au guichet et deux Caisses d'Allocations Familiales", *Recherches et Prévisions*, CNAF, no: 45, Eylül.

Corcuff P. (1998), "Lire Bourdieu autrement", *Magazine littéraire*, "Pierre Bourdieu: l'intellectuel dominant?", no: 369, Ekim.

Corcuff P. (1999), "Le sociologie et les acteurs: épistémologie, éthique et nouvelle forme d'engagement", *L'Homme et la Société*, no: 131.

Dubet F. (1994), *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris.

Ettinger E. (1995), *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Fransızca çevirisi, Seuil, Paris.

Farias V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, Fransızca çevirisi, Verdier/Le Livre de Poche, Paris.

Goffman E. (1968), *Asiles*, Fransızca çevirisi, Minuit, Paris.

Heidegger M. (1988), *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Fransızca çevirisi, Mercure de France, Paris.

Heinich N. (1995), "Façons d'" être "écrivain. L'identité professionnelle en régime de singularité", *Revue française de sociologie*, cilt XXXVI.

Heinich N. (1998), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Minuit, Paris.

Héran F. (1987), "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, cilt XXVIII, Temmuz-Eylül.

Kuafmann J.-C. (1994), "Rôles et identité: l'exemple de l'entrée en couple", *cahiers internationaux de sociologie*, Temmuz-Arahk.

Kuafmann J.-C. (1997), *Le Cœur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*, Nathan, Paris.

Lahire B. (1993), "Pratiques d'ecriture et sens pratique", *Identité, lecture, écriture*, (ed.) M. Chaudron ve F. De Singely, Centre Georges Pompidou-BPI, Paris.

Lahire B. (1998), *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, "Essais & Recherches" dizisi, Paris.

Panofski E. (1967), *Architecture gothique et pensée scolastique*, Fransızca çeviri ve önsöz Pierre Bourdieu, Minuit, Paris.

Passeron J.-C. (1982), "L'inflation des diplômes. Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue française de sociologie*, cilt XXIII, no 4, Aralık.

Passeron J.-C. (1994), "De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques", *Revue européenne des sciences sociales*, no 99.

Petit Robert, 12. baskı (1973), Dictionnaire Le Robert, Paris.

Pinto L. (1998), *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Albin Michel, Paris.

Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, "Points" dizisi, Paris.

Taylor C. (1995), "Suivre une règle", Fransızca çevirisi, *Critique*, no: 579-580, Ağustos-Eylül.

Thévenot L. (1998), "Pragmatiques de la connaissance", *Sociologie et connaissance*, (ed.) A. Borzeix ve diğerleri, Editions du CNRS, Paris.

Verd_S-Leroux J. (1978), *Le travail social*, Minuit, Paris.

Verd_S-Leroux J. (1998), *Le savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Grasset, Paris.

Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı

Ali Kaya

Giriş

Bourdieu, alan kavramını çok boyutlu konumlar ve faillerin bu konumlara yerleşmesi olarak tanımlar ve gerçekçi yaklaşımın, alan kavramını toplumsal dünyayı öznelerarası doğrudan etkileşimlere ve ilişkilere indirgemesine karşı çıkar. Ona göre, alandaki yapısal-nesnel ilişkiler ağı, öznelerarası görünür ilişkilerin ve etkileşimlerin şeklini ve içeriğini belirler:[1]

> Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla (situs), ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır.[2]

---

1 Pierre Bourdieu, *In Other Words*, çev. Matthew Adamson, Polity Press: Cambridge, 1990a, s. 192.

2 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları: İstanbul, 2004, s. 81.

Alan kavramı Bourdieu'de, 1960'lı yıllardaki Marksizm ve yapısalcılık tartışmaları ve bu tartışmalar neticesinde geliştirdiği kültürel sermaye, habitus, strateji ve pratik kavramlarının oluştuğu süreçte belirginleşmiştir. Bu süreçte alan mefhumu Bourdieu sosyolojsinin meta-teorik tartışmalar içinde bir yerde konumlanırken, klasik sosyoloji okumaları ve saha çalışmalarının sonucunda kavramsal ve ampirik düzeyde daha da geliştirilerek sonraki eserlerinde çokça işlenmeye başlamıştır. Alan kavramının ortaya çıkışı, 1960'lı yıllarının sonuna doğru Bourdieu'nün, sanat sosyolojisini Weber'in din sosyolojisi ile ilişkilendirerek incelediği bir sürece rastlar:[3]

> Alan kavramını, Weber'in rahip, peygamber ve büyücü arasındaki kurduğu ilişkinin analizini düşünerek hem Weber'e karşı hem de Weber ile kurdum.[4]

Bourdieu'ye göre alan terimleriyle düşünmek ilişkisel düşünmektir. Toplumsal dünyada mevcut olan şey bağıntılardır, eyleyiciler arasındaki öznelerarası bağlar ya da etkileşimler değil, bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız var olan nesnel bağıntılardır.[5] Kurt Lewin, Bourdieu'den önce alanın ilişkisel özelliğini vurgular. Lewin'e göre, bütün alan teorilerinin ortak özelliği, alanı oluşturan unsurları birbirleriyle ilişkilendirerek çözümlemesidir. Bu çözümleme, mevcut durumu tek bir sebebe bağlamaz, olayın bütününü görmeye çalışır.[6] Bourdieu, Lewin'in alana dair bu yaklaşımını benimsese de, alanların çatışma ve mücadele uzayları olduğunu öne çıkarmasıyla Lewin'den farklılaşır.

İlişkisel düşünmenin karşısında, ilişkiler yerine özü öne çıkaran pozitivizm, fenomenoloji ve hümanist varoluşçu özne felsefeleri vardır. Bu yaklaşımlar, faillerin yaşları, cinsiyetleri, meslekleri gibi özelliklerine büyük anlamlar yükleyerek, bun-

3 David Swartz, *Culture And Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University Of Chicago Press,: Chicago, 1997, s. 118.

4 Bourdieu, *In Other Words*, s. 49.

5 Bourdieu ve Wacquant, s. 80-81.

6 Kurt Lewin, *Field Theory In Social Science*, Harper & Row, New York, 1964, s. 44.

ların bağıntılar ağı içindeki ilişkilerini görmezden gelirler. Bu yaklaşımlar, birey ve grupların sahip olduğu özellikleri donuklaştırarak, bunların oluştuğu sosyal ve tarihsel bağlamı hesaba katmazlar. Bu bağlamda Bourdieu, ilişkisel düşünmeyi tüm bilimsel düşünce ve çalışmanın olmazsa olmaz ilkesi olarak görür. Toplumsal alanda gerçeklik, günlük-sıradan deneyimler tarafından perdelenmiştir. Bilim adamının tam bu noktadaki görevi, gerçekliği görmemizi engelleyen perdeyi kaldırmak, bir başka deyişle, sosyal dünyayı kendi günlük deneyimleri ve konumlanışları içinde gören ve bu yüzden de günlük deneyimleri belirleyen görünmez ilişkileri fark etmesi mümkün olmayanları uyandırmak-uyarmaktır.[7]

İlişkisel yöntem, yapısalcılığın sosyal bilimlere yaptığı en önemli katkıdır. En iyi formüle edilmiş ifadeleri matematik, geometri ve fizikte görülen ilişkisel yöntem, aslında tüm bilimsel bilginin temel ilkesidir. Bourdieu, modern geometrinin kendi konularına yaklaşımı neyse, sosyal bilimlerin de aynı şekilde olması gerektiğini iddia eder. Geometrik şekillerdeki nokta ve çizgiler, diğer bağlı oldukları nesnelere göre önem kazanırlar, hiçbiri tek başına, içkin özelliklerine göre değerlendirilmez. Sosyal bilimler de aynı yolu takip ederek, olayları ve olguları sosyal-tarihsel bağlamında değerlendirmeli ve alandaki kurucu öğelerin ilişkisel ağ içindeki farklı kombinezonlarından yararlanan bir yaklaşım benimsemelidir.[8] İlişkisel yöntem, öznelci ve nesnelci bilgi şekillerinden epistemolojik bir kopmadır. Sosyal hayatın gündelik pratik diline kodlanmış, faillerin tikel konumları ve çıkarları ekseninde tanımlanmış algı ve varsayımlar, ilişkisel yöntemle birlikte bilimsel bilginin nesnesi haline gelirler.[9] Bu yöntem, eldeki veri ve değişkenleri doğrusal değil, çok boyutlu olarak çözümler. Ancak bu yolla alanların hiyerarşik yapısı ortaya çıkarılabilir. Bourdieu, alanların hiyerarşik yapısını

---

7 Swartz, s. 61.

8 Pierre Bourdieu, "Structuralism and Theory Of Sociological Knowledge", *Social Research*, 35: 4, Kış, s. 682.

9 Pierre Bourdieu, J.C. Chamboredon vd., *The Craft of Sociology*, çev. Richard Nice, (der.) Beate Krais, Walter De Grayter, Berlin-New York, 1991, s. 253.

ortaya çıkarmak için öğeler arasındaki karşıtlıklardan (yüksek/alçak, estetik/işlevsel, saf/karışık, sıradan/farklı) yararlanır. Her öğenin değeri ve konumu, aynı alandaki diğer öğelerin durumuna göre şekillenir. Kültürel meşrulaştırma ve tahakküm ilişkisi, özel tarzlara ya da düşüncelere göre değil, hâkim pratiklerin karşısından duran muhalif pratiklere göre gerçekleşir. Örneğin, Bourdieu, Fransız emekçileri ile elitleri arasındaki farklı hayat tarzlarını ikili bir zıtlık kurarak inceler. İşçi sınıfı için, *ihtiyaç yönelimli bir tüketim* değerliyken; yüksek sınıf *ihtiyaçtan bağımsız bir tüketim* alt kültürünü tercih eder. Bu iki farklı tüketim alışkanlığına dayalı hayat tarzı arasında hiyerarşik bir yapı kendiliğinden oluşur. Baskın sınıfın kültürü, bastırılan sınıfın kültürüne göre değerlendirilir veya tam tersi de geçerlidir. Bu yüzdendir ki Bourdieu, baskm-elit kültürden bağımsız olarak popüler kültüre yaklaşan teori ve çalışmaları eleştirir. Dolayısıyla, ilişkisel yöntemden yola çıkan bir kültür alanı, din alanı, sanat alanı çözümlemesi; işbirliğini, bilinç halini, eşitlikçiliği ve bütünleşmeyi değil, rekabeti, bilinçsizliği, hiyerarşiyi ve çatışmayı öne çıkarır.[10]

Alanın yapısal özellikleri

Alanların kendine özgü işleyişleri olmasına rağmen, tüm alanları belirleyen genel yasalar vardır. Din alanı, felsefe alanı, siyaset alanı ya da kültürel alan incelenirken, her alanın özgün özellikleri keşfedilir, aynı zamanda başka alanlara nasıl yaklaşılabileceğine dair ipuçları elde edilir. Egemenler ile onların yerine talip olanlar arasındaki ilişki, farklı alan türlerinde ve aynı alan türünün farklı toplumsallıklarında farklı şekillerde devam eder. Ancak hepsinde ortak olan şey mücadeledir; alana yeni giren ile alanın özgül sermayesi üzerinde hegemonyası olan baskın sınıf arasında, sermayenin tanımı ve dağıtım tekeli noktasında devamlı bir mücadele vardır.[11] Alandaki baskın gruplar

---

10 Swartz, s. 64-65.

11 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, çev. Richard Nice, Sage: California, 1993a, s. 72.

–ki bunlar alana erken katılmaları ve alanı tanımaları dolayısıyla daha çok sermaye biriktirmişlerdir– savunmacı reflekslere sahiptirler. Alandaki hâkimiyetlerini sağlayan ilkeleri korumak için alana yeni girenlerle mücadeleye girerler. Baskın gruplara göre dünyanın güncel hali zaten olması gereken haldir, Hegel'in tabiriyle "gerçek rasyoneldir, rasyonel olan da gerçektir". Alana yeni girenler ise, baskın grupların alanda yeniden-üretimlerini sağlayan *doxa*yı (sabit kanaati) sarsmak için yeni stratejiler geliştirirler. Alana yeni girenlerin heterodoks tutumları ile alanın baskın gruplarının ortodoks tutumları, alanın dinamik yapısının ve statüsünün sürekli bir şekilde korunmasına ve dolayısıyla yeniden-üretimine neden olur.[12]

Alanda *koruma, takip ve altüst etme* stratejileri birbirini izler. Koruma stratejisini, alandaki statülerini devam ettirmek isteyen baskın gruplar uygular. Muhtemel bir değişim, bu grupların sermayenin tanımı, dağıtımı ve yeniden-üretimi konularındaki egemenliklerini kaybetmesine yol açabilir. Bu yüzden, mevcut durumun devam etmesi gerekir. Alandaki hâkim failler, değişim gerekiyorsa onun da ancak kendi kontrollerinde gerçekleşmesini isterler. Sürprizlere ve radikal çıkışlara karşı temkinlidirler. Alana yeni girenlerce benimsenen strateji ise takiptir. Bunlar, hâkim konumlar elde etmek için uygun fırsatları kollarlar. Bourdieu, alandaki herkesin güç alanında yer almak mücadelesi içinde olduğunu ve yeni girenlerin de bundan berî olmadığını iddia eder. Takip stratejisi, heterodoks heyecanlarla alana yeni girenlerin nasıl da hâkim alanın cazibesine kapılıp ortodoks söyleme (bilinçli ya da değil) kayabileceğinin bir göstergesidir. Altüst etme stratejisi, baskın grupların elindeki sermayede göze en az görünen ve alanın meşruiyetini en esaslı sorgulayan marjinal bir gruba aittir. Ancak bu sorgulama her zaman aynı tempoda gitmeyebilir, alanın *doxic* yapısı bu hızı kesebilir.[13]

Alanlarda tüm failler belli bir mücadele formu içinde hareket ederler. Hem heterodoks hem de ortodoks söylem sahip-

---

12 Pierre Bourdieu, *The Field Of Cultural Production*, Polity Press: Cambridge, 1993b, s. 83.

13 Swartz, s. 125.

leri, alanın mücadeleye değer bir şey olduğuna dair ortak-zımni bir kabule sahiptirler. Alana içkin ve dillendirilmeyen bu ortak kabul *doxa*dır. *Doxa*, alandaki güç ilişkilerinin görünmez hale gelmesinde ve mevcut düzenin devam etmesinde doğrudan etkilidir. Alanda mücadele içinde olan farklı gruplar, alanda ne için olduklarının, neyin değerli olduğunun ve olmadığının, sermayenin türü, hacmi ve kalitesinin ne olduğunun farkındadırlar.[14] Bu mücadelenin kazananları olduğu kadar kaybedenleri de vardır. Bu yönüyle alan ile oyun arasında bir analoji kurulabilir. Ancak alan belirlenmemiş ve kodlanmamış düzenliliklere sahipken, oyun belirli kuralların ve bilinçli bir yaratımın ürünüdür. Alanda olduğu gibi oyunda da, oyuna girerek ancak oyunun oynamaya değer olduğu kabul edilir. Alandan alana gücü değişen sermaye sahipleri olduğu gibi, güçleri oyundan oyuna değişen, farklı kartlara sahip oyuncular da vardır. Her alanın kendine özgü, geçerli sermaye türü vardır. Başka bir deyişle, her alanda geçerli olan etkili kartlar vardır. Alanı yapılandıran mekanizma oyuncular arasındaki güç ilişkileridir. Faillerin sahip olduğu sermaye türleri, oyuncuların farklı renkteki jeton türlerine benzetilebilir. Jetonun rengi ve miktarı (sermayenin türü ve miktarı), alan içinde cüretkâr ya da ihtiyatlı, aktif ya da pasif davranmayı belirler.[15]

Alana giriş, oyunun kurallarını kabul etmek ve kurallara inanmaktır. Bourdieu, alanın oynamaya değer olduğuna dair bu inanca *illusio* adını verir. Her alana özgü illusio vardır. İllusio sosyal failleri, alandaki oyuna yönlendiren ve *benim çıkarım ne* sorusunu sorduran mekanizmadır. Oyunu değerli kılan, oyundaki hedefleri ve sermayeyi belirleyen ve oyuna olan inancı artıran; dolayısıyla oyunu işlevsel ve çalışabilir hale getiren illusio'dur. Her alan (dinî, sanatsal, bilimsel, ekonomik vb.) belli pratik formları ve temsilleri yoluyla, faillerin illusio'ya dayalı arzularını meşrulaştırır.[16] Kayıtsızlık hali

---

14 Swartz, s. 125.

15 Bourdieu ve Wacquant, s. 82-83.

16 Pierre Bourdieu, *The Rules Of Art*, çev. Susan Emanuel, Stanford University Press: California,1996, s. 227-28.

bu tür arzulara ket vurur. Bu durumda alana girmenin bir cazibesi kalmaz. Stoacıların bir sarsılmazlık hali yaratmak (*ataraxia*) dediği şey budur. İllusio, *ataraxia*'nın tersine çevrilmiş halidir; yani kendini vermek, oyuna girmek ve kendini oyuna kaptırmaktır.[17]

Faillerin oyunun nasıl oynanacağına dair hisleri vardır. Bu his, oyuncuların alan içinde kazandıkları tecrübe sonucunda elde edilir. Oyunun gelecekte nasıl bir hal alabileceği, ancak süreç içinde elde edilen tecrübelerin bir ürünü olan *yatkınlıklar/temayüller* ile anlaşılabilir. Alana özgü hisler tarafından yönlendirilen stratejiler, alanın içkin eğilim ve özelliklerini okumada önemlidir. Stratejiler hiçbir zaman açıkça ifade edilmezler ve en etkin stratejiler, hiç çıkar yok görüntüsü etrafında gerçekleştirilir. Oyuncuların, oyunda ne tür çıkarları ve yatırımları olduğunu bildikleri gibi, oyundan beklentileri de bellidir.[18]

Strateji kavramı, failsiz ve bilinçli olmayan bir eylem üretimi kuramına sahip yapısalcılıktan ayrılır. Strateji, pratik duyuşun ve her bir sosyal oyunun özgül ürünüdür. Bu duyuş, çocuklukta oyunlara katılım ile edinilmeye başlar. İyi oyuncu, oyunun istekleri ve gerektirdikleri noktasında ne yapılması gerektiğini bilendir. Oyun içinde, çokça değişen durumlara uyum sağlamak için sürekli yenilik ve yaratıcılık yapmak gerekir. Bu sadece, mekanik bir bağlılıkla oyunun açıkça belirtilmiş, kodlanmış kurallarına uymakla gerçekleştirilemez. Oyun içinde meşruluk, bir yandan oyunun kurallarına bağlı olduğunu gösterir gibi yaparak, bir yandan da kendi çıkarını gözeterek elde edilir. Eğer oyuncu bunu yapabiliyorsa alanın içkin işleyiş mantığına dair bir duyuşu var demektir. Oyun içinde birçok manevra yapmayı sağlayan yenilik ve yaratıcılık, oyun gibi sınırlara takılır. Bir toplum için uygun olan stratejiler başka bir toplum için uygun olmayabilir.[19]

---

17 Bourdieu ve Wacquant, s. 105.

18 Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, çev. Richard Nice, Polity Press: Cambridge, 2000, s. 211-12.

19 Pierre Bourdieu, "From Rules to Strategies: An Interview With Pierre Bourdieu", *Cultural Anthropology*, 1, Şubat, 1986a, s. 112-13.

Alanın diğer bir yapısal karakteri, büyük ölçüde kendi içsel mekanizması tarafından belirlenmesi ve belli bir dereceye kadar da dış dünyadan bağımsız olmasıdır. Ancak bu bağımsızlık görece bir bağımsızlıktır; çünkü alan ikili karakterdedir. Bir yandan harici faktörlerden berîdir. Diğer bir taraftan ise onlarla belli noktalarda kesişim kümeleri oluşturur. Bourdieu bu *görece bağımsızlığı*, eğitimle ilgili ilk çalışmalarında özellikle vurgular. Ona göre, modern toplumda toplum ve kültür arasında çok karmaşık ve incelikli bir ilişkiler ağı mevcuttur. Geleneksel toplum ve kültür anlayışları bunları açıklamakta yetersizdir. Çünkü modern toplumda iktidarın üretimi ve sürdürülmesinde sembolik metalar ve süreçler, merkezî bir rol oynamaktadır. Eğitimsel sermayenin ve sembolik sermayenin bu kadar biriktirilmeye çalışılması sadece maddi çıkar ile açıklanamaz. Her ne kadar eğitimsel sermayenin ya da sembolik sermayenin ekonomik sermayeye dönüşmesi mümkün olsa da, bu tür sermaye türlerinin sembolik değerleri, kendi alanları içinde önemli bir prestij ve statü kaynağıdır. Örneğin kültürel alan, ürettiği sermaye ve bu sermayenin yarattığı hiyerarşik yapı ile kendi mantığı içinde işleyen bir alandır. Fakat kültürel alanın bağımsızlığı görecelidir, çünkü ekonomik sermaye ve diğer alanlardaki konum ve güç mücadelesi için sık sık başvurulan bir sermayeye sahiptir. Modern toplumda kültürel alanın bağımsızlığı, ekonomik alana ve siyasi alana göre daha yavaş işler. Kültürel alanın özerklik kazanması, ancak kendi içinde özel statü kültürünü geliştirecek, yayacak ve de kontrol edecek profesyonellerin ve uzmanların yetişmesine bağlıdır. Kültürel alan, özgül örgütsel ve profesyonel çıkarlar geliştirdikçe, diğer alanların çıkar ve değerlerinden uzaklaşacaktır. Özerklik kapasitesi arttıkça dışsal girdileri de kendi alan mantığı içinde yorumlayabilip, dönüştürebilecektir. Bu kapasitenin gelişmesi konjonktüre ve alanın türüne bağlıdır. Modern dönemde, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ancak, ekonomik alan hızlı bir şekilde bağımsızlaşabilmiştir.[20]

20 Swartz, s. 126-127.

Bourdieu alanların özerkliğini, sembolik iktidar kavramı ile ilişkilendirir. Kültürel alanlar, ekonomik ve siyasi iktidarın etkisinden kurtuldukça, var olan sosyal düzenlemeleri meşrulaştırma kapasiteleri olan sembolik iktidarları artar. Örneğin, eğitim alanı, kimin eğitim alıp alamayacağını belirlemesi, sosyalleşme örüntüleriyle faillerin kariyerleri üzerindeki kontrolü ve ürettiği ideoloji ile birlikte ancak özerk bir alan haline gelmiştir. Bourdieu, Fransız eğitim sistemindeki değişiklerle ilgili çalışmalarında, hep eğitim sisteminin içsel çözümlemesini öne çıkarır. Dışsal faktörlere ise (örneğin nüfus artışı) eğitim alanının mantığına ve diline nasıl tercüme edildiği çerçevesinde odaklanılır. Çatışmalar ve çelişkiler, alanın içsel mantığı üzerinden incelenir.

Bourdieu, alanların özerkliği bağlamında kültürel üretim alanını, özerk ve bağımlı olmak üzere çift yönlü değerler, pratikler ve ilkeler seti olarak tanımlar. Bağımlı tarafta, sanatsal üretime, herhangi bir üretim şekli gibi bakılır. Burada, sanatsal çalışma ve üretim, önceden kurulmuş pazarın mantığına göre ticari başarı için üretilir. Reklam cıngılları, okul tatili filmleri, havayolu romanları, suluboya resimleri gibi herhangi bir markette bulunabilecek şeyler sanatsal alanın bağımlı setine örnek olarak verilebilirler. Üreticiler, üretim sonunda sanatsal ilham için ne kendilerine içsel bir bakış yaparlar ne de başkalarının ürünlerine bu gözle bakarlar. Bunun yerine, talep edilen belli kalıplardaki ve şekillerdeki ürünleri yeniden-üretirler. Fakat bu mantıkla üretilen şeyler de sanattır, çünkü bu alan içinde üretilmiştir. Ayrıca bu tür pazara yönelik üretim yapanlar, kaba bir ticari merkantilizmden kaçınırlar ve sadece ekonomik çıkar için üretim yaptıkları şeklindeki bir imajdan çekinirler.[21] Bağımlı sanatçılar sık sık sanatçı oldukları vurgusunu yaparlar. Örneğin bir reklam yapımcısı dahi sanat direktörü etiketini kullanır. Bağımlı sanatçılar, bu tür sanata aidiyet belirten sembolik ifadeleri de kullanmazlarsa, tamamen alanın dışına çıkacaklarından korku duyarlar. Eğer bu gerçekleşirse, çamaşır makinesi üreten biriyle farkla-

21 Swartz, s. 142.

rının kalmayacağını bilirler. Sanata dair söylemsel alanda devam eden iddiaları da biterse, bu alandaki sembolik sermayelerinin biteceğinin farkında olduklarından sık sık alana aitliklerine dair vurgular yaparlar.

Özerk alanın mantığı burada sanat sanat içindir biçiminde zuhur eder. Ekonomik mantık böylece tersine çevrilmiştir. Ekonomik başarı, sanatsal bir başarısızlık olarak düşünülür. Bu durumda, sanatçılar ekonomik çıkarı, ticari başarıyı ve finansal girdiyi başarısızlık olarak görerek, kendilerine başka tür bir başarı ve sermaye biçimi seçmişlerdir. Bu da gerçek sanat ürünleri yaparak elde edecekleri bir başarıdır. Oscar ödülleri bunun için iyi bir örnektir. Eğer *Titanic* filmi Oscar'da ödül alıyorsa, gerçek sanat çevrelerince bu sadece ticari bir başarıdır. Burada zımnen söylenen, Oscar'da ödül alan bir filmin otantik-sanatsal bir özelliğinin söz konusu olmadığıdır. Özerk alanda üretim yapmanın ilkeleri tahayyül, hakikat ve toplumsal-ekonomik etkiden berî olmaktır. Bağımlı setin ürünlerinin hedefi, sıradan izleyiciyken, özerk setin muhatabı, aldıkları eğitimle gerçek sanatsal eseri anlayan, metin aralarındaki incelikleri yakalayan ve eserin göndermede bulunduğu referansların farkında olan sanatçı ve sanat eleştirmenleridir. Bu noktada özerk üretimin ödülü sembolik sermayedir. Ancak sembolik sermaye, ekonomik sermayeye, sanatsal alanda çabucak dönüşebilir. Bir sanat ürününe mükemmel denince, insanların onu görmeye, izlemeye ve satın almaya gelmeleri kaçınılmaz olur. Fakat özerk-gerçek sanatçılara göre, ortaya koydukları eserler maddi çıkar sağlasa da, asıl motivasyon güçleri gerçek sanat eserleri üretmektir, yani sanat sanat içindir.[22]

Bourdieu'nün kültürel alanların içsel çözümlemesini öne çıkarması, onu önemli ölçüde etkileyen iki düşünceden dolayıdır. Bunlardan birincisi yapısalcılıktır. Yapısalcı yöntemler, sistemlerin içsel işleyişine vurgu yaparlar. Yapıların kökeni ve dışsal faktörlerle bağlantısı üzerinde pek durulmaz. Bourdieu'nün etkilendiği diğer bir düşünce, Althusserci Marksizmdir.

---

22 J. Webb, T. Schirato ve G. Danaher, *Understanding Bourdieu*, Allen & Unwin: Australia, 2002, s. 160.

Althusser, kültürel kurumların husus pratikleri yerine, üstyapı/altyapı dikotomisi içinde kültürün içsel mantığının işleyişi üzerine odaklanır. Bu metodoloji ile Bourdieu, Fransız orta ve lise eğitiminin tarihsel süreçte nasıl diğer alanlardan ayrılarak özerk hale geldiğini inceler. Fakat Bourdieu, alanları kendi içsel yapıların bakımından incelerken, onların daha büyük yapısal modellerle ilişkisini kurmayı ihmal eder.[23] Ancak alan, Althusserci anlamda bir aygıt kavramından da farklıdır. Aygıt kavramı, tarihsel ve eleştirel bir çözümlemenin önünü tıkar. Aygıt kavramı, sosyal dünyada olup bitenleri komplocu bir yaklaşımla nerdeyse şeytani bir iradeye bağlar. Halbuki eğitim sistemi, devlet, kilise, siyasal partiler ya da sendikalar aygıt değil, alanlardır. Alandaki özgül faydaları elde etmek için failler ve kurumlar kendi pozisyonlarına göre, oyunun kurallarına da uyarak mücadeleye girişirler. Alanın hâkim unsurları, alanın işleyişini değiştirmenin aleyhlerine olacağını düşündükleri için koruma refleksleri ile kurulu yapıyı devam ettirmek isterler. Fakat bunlar ezilenlerin direniş ve muhalefetini her zaman hesaba katmak zorundadırlar. Alanlar bazen aygıta da dönüşebilir. Ezilenlerin hak talepleri ve direnişleri yok edilmeye başladığında ve aşağıdan yukarıya herhangi bir hareket ve direniş kalmadığında, mücadele ve diyalektik biter. "Tarih ancak insanlar başkaldırdıkları, direndikleri, tepki gösterdikleri zaman vardır."[24] Hapishaneler, toplama kampları, tımarhaneler ya da diktatörlükler tarihi ve mücadeleyi durdurma çabalarıdır. Ancak alanların aygıtlara dönüşmesi uç bir durumdur ve en baskıcı rejimlerde dahi varılamayan bir sınırdır.[25]

Alan ile sistem kavramı arasındaki ayrım, alanın hususi ve özerk yapısını kavramak için önemlidir. Çünkü alan kavramı öncelikle işlevselci-organizmacı yaklaşımı reddeder. Ortak işlevler, iç tutarlılık ve öz düzenleme, sistemin kurucu öğeleridir. Ancak bunlar olmadan da bir alan sistematik olabilir. Örneğin edebiyat ya da sanat alanında konumlanmalar bir sistem

---

23 Swartz, s. 129.

24 Bourdieu ve Wacquant, s. 88.

25 Bourdieu ve Wacquant, s. 88.

oluşturabilir; ancak sadece bu özsel iç hareketler yoluyla değil, iç çatışma sonucu gelişen farklılıklar ve karşıt özellikler ile bir sistem oluştururlar. Bir alanı sadece anlam ilişkileri oluşturmaz. Güç ilişkileri ve bu ilişkileri değiştirmek isteyen mücadeleler de alanın oluşumunda etkindir. Dolayısıyla, alan dinamiktir ve değişime her zaman açıktır. Alan ile sistem arasında diğer bir ayırt edici özellik; alanın bölümlerinin, bileşkelerinin olmamasıdır. Her alt-alanın kendi mantığı, kuralları ve özgül düzenlilikleri vardır. Alandan bir alt-alana geçiş (örneğin edebiyat alanından roman alt-alanına geçiş) niteliksel bir değişim meydana getirir. Her alan, nihai sınırları alanın içindeki mücadelelerin konusu olan dinamik sınırlardan oluşan potansiyel olarak açık bir oyun mekânını oluşturur. Alan, hiç kimsenin icat etmediği, bütün oyunlardan daha akışkan ve karmaşık bir oyundur. En nihayetinde, Bourdieu alan ile sistem arasındaki farkı tam anlayabilmek için, onları çalışabilir hallerinde görmek ve ürettikleri ampirik nesneler yoluyla karşılaştırmak gerektiğini iddia eder.[26]

Alanın sınırları

Bourdieu'ye göre bir alanın sınırının ne olduğunun cevabı, *a priori* olarak verilemez. Ancak alanların içinde yapılacak ampirik araştırmalar, alanın sınırları ile ilgili bize birtakım ipuçları verebilirler. Alana katılanlar; örneğin spor kulüpleri, ürün reklamları, romancılar, ticari işletmeler rakiplerini devre dışı bırakmak ve alanda tekel oluşturmak için kendilerini en yakın rakiplerinden farklılaştırmak için uğraşırlar. Alana dahil olmanın bir bedeli vardır. Bu bedel abartılarak alana girişler kısıtlanmaya çalışılır. Diğer bir dışlama-sınırlama stratejisi ise alana özgü bir aidiyet tanımı getirerek yeni katılımları azaltmaktır. Örneğin, falanca kişinin iyi bir romancı olmadığını ya da gerçek bir romancı olmadığını söyleyerek, alanda kimlerin tutunabileceğine karar verilir. Fakat bu tür sınırlama ve dışlama stratejileri sabit değildir, tarihsel olarak oluşur. Dolayısıyla alanın sınırlarının ne

26 Bourdieu ve Wacquant, s. 89.

olduğu, ancak yapılacak ampirik araştırmalar yoluyla belirlenebilir. Alanın giriş sınırları, genellikle hukuksal ve tanımlanmış sınırlar değil; söylenmemiş ama teamül olmuş sınırlardır.[27] Bir alan, alanın etkisinin yaşandığı mekân olarak düşünülebilir. Alana girenlerin yaşadıkları, kendi içkin özelliklerine göre değil, alanın yapısal özelliklerine göre izah edilebilir. Alanın sınırları, etkilerinin bittiği yerden çizilir. Bu çizgilerin ne olduğu a priori ortaya konulamaz, ancak ampirik araştırmaların derinlikli çözümlemelerinin yardımıyla bilinebilir.[28]

Bourdieu, sanat alanında sınırların çizimini kimin kendi uhdesine alacağı hususundaki mücadeleleri ve tartışmaları öne çıkarır. Sanatın tanımı ile ilgili saf (sanat sanat için anlayışı) sanat taraftarları ile burjuvazi ya da ticari sanat taraftarları arasında gerilim ve çatışma vardır. Her ikisi de, kendi tanımları doğrultusunda alanın üyeliklerini kontrol etmek istemektedirler. Saf sanat taraftarları, sanatın en yoğun ve titiz tanımını yaparlar. Bu yolla kimin hakiki sanatçı olduğunu tayin ederler. Hakiki sanatçının kim olduğunun tanımı, dolaylı bir şekilde alanın meşru görüşü, temel özellikleri ve alanı tanımlayan vizyonu da açığa vurur. Sıradan bir sanat fikrine ve kısa yoldan kâr peşinde olan anlayışa karşı çıkan ve *sanatı sanat gibi* yapmak isteyenler, sanat uğraşısının giderek ticari uğraşıya dönüşmesine karşı çıkarlar. Bunu engellemek için, içinde birtakım sınırlama ve dışlama olan tanımlar geliştirilir. Sanatın ne olduğuna, sanatçının kim olduğuna ve kimin gerçek sanatçı olduğuna karar verme yetkesiyle ilgili net ve kesin hatlar çizilir. Bunları tekelinde tutanlar, aynı zamanda alanda meşruluk da elde etmiş olurlar. Alandaki tanımı tekelinde tutma ve meşruluk sağlama arayışı, evrensel bir durumdur. Evrensellik, alanın farklı topluluk ve toplumlardaki ortak tezahürüdür. Mücadelenin evrensel olması, esasen tanımlamanın evrensel olamayacağını da gösterir. Çünkü alanların evrensel bir tanımı olsaydı, mücadeleye gerek kalmazdı.[29]

---

27 Bourdieu ve Wacquant, s. 84-85.

28 Bourdieu ve Wacquant, s. 85.

29 Bourdieu, *The Rules Of Art*, s. 224.

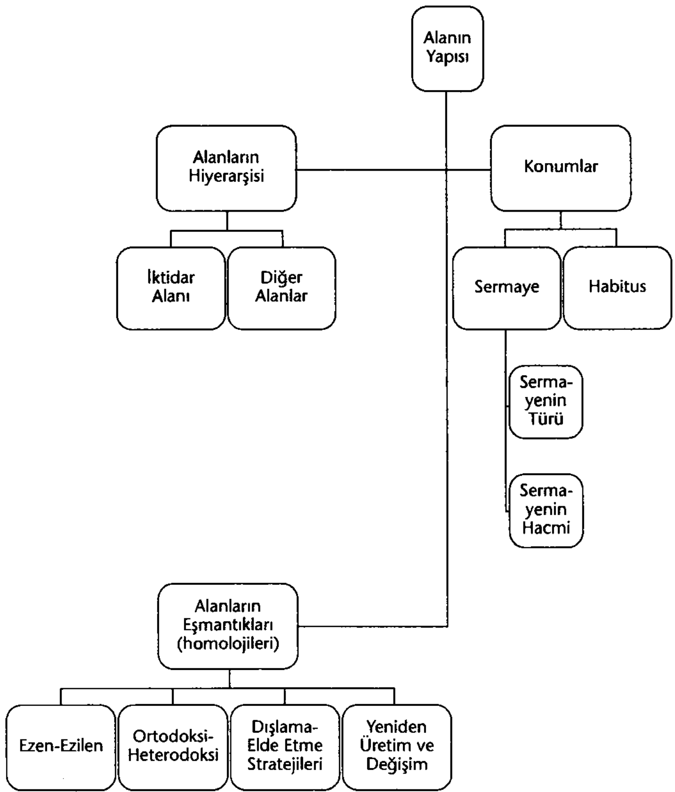
Bourdieu'ye göre alanın sınırlarını, tanımlarını muhafaza etmek ve alana girişleri kontrol etmek, kurulu düzeni korumak anlamına gelir. Alanda üretim yapan nüfus arttıkça, mevcut hiyerarşik yapıyı korumanın önemi ve aciliyeti artmaktadır; çünkü böyle durumlarda alan harici etkilere daha açık hale gelmektedir. Alana ilk defa katılanlardaki önemli bir demografik artış; alanda alışıla gelmiş işleyişin mantığını tersine çevirebilmektedir. Hem nüfusun kendi çarpan etkisi, hem alana giriş yapanların getirdikleri yeni üretim teknikleri kurulu düzeni tehdit etmektedir.[30]

Alanların sınırları ile ilgili temel özelliklerden biri de, alana girişlerin kayıtlı kurallarla sınırlanmasıdır. Bu kurallar, farklı alanlarda aynı derecede belirgin ve net değildir. Örneğin akademik alana ya da eğitim alanına girişler belli sınavları ve aşamaları geçtikten sonra olabilmekteyken; sanat alanına ya da edebiyat alanına girişler ile ilgili net ve kesin kurallar kodlanmamıştır. Kurallar açık ve kesin olarak kodlanmadığı için, bu alanların sınırları geçirgen ve akışkandır, konum ve meşruluk tanımları ise esnek ve çeşitlidir. Bu alanlara girmek, ekonomik alana, akademik alana ya da bürokratik alana girmek kadar zor değildir. Giriş kurallarının net ve açık olmamasıyla, alana girişlerin kolaylığı arasında bir pozitif korelasyondan bahsetmek mümkündür. Edebiyat alanı ve sanat alanı, çok az tanımlı, esnek, talebi az, geleceği belli olmayan ve çok parçalı konumları içerir. Bourdieu'ye göre bu alana giren failler, çok farklı yatkınlıklara ve özelliklere sahiptirler. Daha da önemlisi, edebiyat ya da sanat alanına girenlerin çoğu, hayatlarını güvenceye almış, maddi kaygıları olmayan, bu yüzden daha güvenli alanları (örneğin, akademik kariyeri ya da bürokrasiyi) reddetme lüksü olan kişilerdir. Bu kişiler, girdikleri alanı bir meslek ya da kariyer olarak görmedikleri için alan içinde daha rahat hareket edebilmektedirler.[31]

---

30 Bourdieu, *The Rules Of Art*, s. 225.

31 Bourdieu, *The Rules Of Art*, s. 225-226.



Alan eşmantıkları (homolojileri)[32]

Felsefe alanı, siyaset alanı, edebiyat alanı vb. ile sosyal mekânın yapısı arasında yapısal ve işlevsel ortak bir özellik vardır. Her birinin ezenleri-ezilenleri, dışlama ve elde etme stratejileri, koruma ya da yıkma mücadeleleri, yeniden-üretim ve değişim mekanizmaları vardır. Fakat Bourdieu'nün tabiriyle, "bu özelliklerden her biri, her alanda özgül, indirgenemez bir bi-

32 Homoloji kavramını Türkçe'de eşmantık veya türdeş-mantık olarak karşılamak mümkündür. Biz burada eşmantık sözcüğünü kullanmayı tercih ettik.

çim alır."[33] Bourdieu eşmantığı, "farklılıkta benzerlik"[34] olarak tanımlar.

Fransız eğitim sistemi üzerine ilk çalışmasında Bourdieu, Fransız eğitim sistemi ile Ortaçağ'daki Katolik Kilisesi arasında yapısal ve işlevsel eşmantıklar olduğunu ileri sürer. Kilise gibi okullar da, sadece bilgi vermek ve yetenek kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda kendi kurumlarına alımlar noktasında seçim yapma ve eğitim verme haklarını tekellerinde tutarak, mevcut yapıyı yeniden-üretirler. Ayrıca okullar kültürel sermayenin eşitsiz dağılımını meşrulaştırarak, toplumsal sınıf ilişkilerinin hiyerarşik yapısını yeniden-üretirler.[35]

Sınıf yapısındaki karşıtlıklara denk gelen hayat tarzları farklılıkları açısından da bir eşmantık tanımı yapılabilir. Elinde önemli miktar ve değerde sermaye biriktirenlerin eyledikleri pratikler *değerli-nadide* olurken, hiç sermayesi olmayan ya da çok az sermayeye sahip kişilerin pratikleri *vülger-bayağı* olarak kabul edilir.[36] Farklı alanlarda yer alan faillerin konumsal eşmantıkları açısından bakıldığında, bir alanda ezilenler statüsünde yer alan grup ya da kişilerin diğer alanlarda da aynı statüde yer almaları muhtemeldir. Stratejiler açısından değerlendirildiğinde de eşmantıklardan bahsetmek mümkündür. Örneğin, ikincil-aşağı sosyal sınıfların tüketicileri, kültürel üretim alanında da ikincil pozisyonlarda bulunan üreticilerin ürünlerini tüketme eğilimindedirler. En nihayetinde, alanların eşmantıksal yapısından yola çıkıldığında, faillerin farklı alanlardaki konum, strateji ve alışverişleri arasında bir paralellik kurulabilir.

Bourdieu'nün, tüketici pratikleri açısından kullandığı *alan çözümlemesi yöntemi*, *pazar yaklaşımından* farklıdır. Bourdieu'nün yöntemine yüzeysel olarak bakıldığında, akılcı tercih çerçevesinde çözümleme yapan pazar yaklaşımının analitik di-

33 Bourdieu ve Wacquant, s. 92.

34 Bourdieu ve Wacquant, s. 92.

35 P. Bourdieu ve J.C. Passeron, *Reproduction In Education, Society And Culture*, çev. Richard Nice, Sage: California, 1990, s. 63-64.

36 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste*, çev. Richard Nice, Routledge: Londra, 1986, s. 135-136.

line benzediği düşünülebilir. Ancak daha dikkatli incelendiğinde, Bourdieu tüketim alışkanlıklarını arz-talep işlevi içinde bir akılcı tercih olarak görmez. Kültürel zevkler ne bilinçsiz tüketicilere kültür üreticileri tarafından dayatılan bir şeydir; ne de tüketici taleplerine göre üretilen bir şeydir. Alanın özgül yapıları, mekanizmaları ve süreçleri, arz-talep dengesini, üretici-tüketici beklentilerini, kültürel üretim alanı-sosyal sınıf alanı arasındaki ilişkileri kendi işleyiş mantığı içinde dolayımlar. Kültürel üretim alanı için mücadele eden üreticiler ve ürünleri, tüketici beklentilerinden çok, alan içindeki mücadelelere ve diğer üreticiler içindeki konumlarına göre hareket ederler. Örneğin, Amerika'da edebiyat alanındaki üretim, üretici-tüketici arasındaki bildik arz-talep dengesinden çok, yayın endüstrisinin imkânları ve engellerine göre şekillenir.[37] Tüketiciler de toplumsal sınıflardaki baskın ya da ikincil konumlarına göre bir tüketim içine girerler. Böylece, akılcı-bilinçli tercihleri içeren bir ekonomi mantığı yerine, ekonominin farklı mücadele alanlarında değişen konumlara sahip kültürel üreticiler ve tüketicilerin yapısal eşmantığı içinde işlediği sonucuna varılabilir.

Bourdieu, eşmantığı sınıf ilişkilerinin farklı kültürel alanlardaki etkisini açıklamak için de kullanır. Bir alanda yapılan mücadelelerin diğer alanlar üzerindeki etkisini (doğrudan olmayan dolaylı bir etki), alanların eşmantıksal yapısıyla açıklar. Kültürel alanlarda yapılan mücadeleler, kültürel *ayrımlar* yanında sosyal ayrımlara da yol açar. Bu mücadeleler kendi içinde iyi örgütlenmiş, grup içi dayanışmacı ağlara, düşünce ekollerine ve hayat tarzlarına neden olur. Kültürel alanlardaki ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı ile sosyal sınıf alanlarındaki *sembolik düzenin* devam ettirilmesi mücadeleleri arasında eşmantıksal bir rabıta söz konusudur. Kültürel alanlardaki mücadeleler, sosyal sınıflararasmdaki mücadeleler için örnek şekiller oluştururlar.[38] Alan eşmantıkları, farklı alanlar arasındaki çatışmaları

37 Swartz, s. 131.

38 Pierre Bourdieu ve L.J.D.Wacquant, *An Invitation To Reflexive Sociology*, University of Chicago Press: Chicago, 1992, s. 102.

artırır. En genel etkisi ise, alanlardaki ortak çatışma ve hiyerarşi şekillerini yeniden-üretmesidir.

Bourdieu, alanlar arasında farklı analojiler kurar. Bunlardan bir kısmı, alanların yeniden-üretimi işlevleri ile ilgilidir. Diğerleri ise, faillerin stratejileri ve konumları hiyerarşisinin izomorfik özellikleri ile ilgilidir. Bir kavramsal strateji olarak alanlar arasındaki eşmantıksal ilişkiler yaklaşımı, alanlar arasındaki *araçsal* yaklaşıma karşı çıkar. Sosyal yapılar, ne bilinçli ve akılcı tercihler toplamına, ne de etkileşim modellerine ve karşılıklı farkındalığa indirgenemez. Bourdieu'ye göre, sosyal sınıflar ve kültürel üretim alanları nesnel bir düzene (örneğin, orkestra) benzetilebilir; ancak onları, tüketici talebine göre şekillenen bilinçli-akılcı uyarlamalara benzetmek mümkün değildir. Üretim alanları ve sosyal olarak üretilen zevkler arasındaki neredeyse mucizevi tekabüliyet, yapısal ve işlevsel eşmantıktan kaynaklanır. Bourdieu'nün en yoğun ve incelikli eserlerinden biri olan *Ayrım*'da bu durum şöyle ifade edilir:

> Kültürel meta üretim alanlarının işleme mantığı, bunların ayrım stratejilerini belirleyen dinamiklerle beraber düşünülmelidir, ki bu alan kendi işleyişi paralelinde ürünler ortaya çıkarır; bu ürünler, önce sınıfçıklar, sonra da sınıflararasında ayrımlar yaratmaya önceden yatkındır. Üreticiler, tamamen diğer üreticilerle olan mücadele ve rekabetleriyle yoğunlaşmış ve soğurulmuşlardır. Onlar, ancak belli sanatsal çıkarların cazibe odağında olduğuna ve peşinden koşulması gerektiğine, diğerlerinin dikkate değer olmadığına ikna edilmiştir, ki bunlar uzun vadede belli kitleler için önemli sosyal işleve sahiptir.[39]

Buradan hareketle, alanlar arasındaki ilişkilerin, alan içindeki karşıtlıklarda olduğu gibi eyleyicilerin niyetlerine göre belirlendiğini söylemek mümkündür. Bourdieu'nün alan çözümlemesi yaklaşımı, sınıfsal konumların pratikteki meşrulaştırılmasıyla yakından ilişkilidir. Alanların özerkliği, dolayımlama ve eşmantık kavramları da, *sembolik iktidar ve şiddet* kuramıyla bağlantılı-

39 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste*, s. 233-234.

dır. Ona göre, sosyal sınıf eşitsizliğinin meşrulaştırılması, bilinçli bir niyetin ürünü değil, farklı alanlardaki yapısal tekabüliyetten dolayıdır. Failler, birtakım kısıtlamalar ve imkânlar alanında, bireysel stratejileri ile hareket ederken, sınıfsal eşitsizliklerini farkında olmadan üretirler. Kültürel meta üreticileri de, alanda kendi çıkarları peşindeyken, sosyal sınıf yapısındaki eşmantıksal etkileri de farkında olmadan üretirler. Aslında eşitsizlikler, farkında olunmadan üretildiği için başarılıdır.[40]

Alanlar arasında eşmantıksal ilişkiler yapısal ve işlevsel olsa da, faillerin pratiklerinden tamamen bağımsız değildir. Bunu açıklamak için, Bourdieu habitus kavramına başvurur. Failler, habituslarıyla koşut bir şekilde farklı alanlar boyunca benzer tavırlar-yatkınlıklar sergilerler. Habitus, "Değişik nüfuz sahalarındaki (domain) pratikleri birleştiren ilke"[41] olarak tanımlanır. Bu durumda alan çözümlemesi, basit bir şekilde, birey ve grup pratiklerini alanların işleme mekanizmasından tamamen ayıran nesnelcilikten farklıdır. Habitusun pratik mantığı, alanlar arasındaki bağlantıyı sağlar. Bu yüzden, habitus "nesnel olarak kurulmuş alanlar arasındaki dönüşüm ilişkilerinin ve yapısal eşmantıkların sahici kurucu ilkesidir."[42]

Bourdieu, alanları ve yapısal-işlevsel eşmantıkları bütüncül bir sistemin kurucu ilkeleri olarak görmez. Alanlar, ekonomiden, siyasetten ve sınıf yapısından özerkleşmelerine de bağlı olarak tarihsel olarak değişirler. Bu yüzden, alanları birleştiren evrensel bir sınıflandırma sistemi kurmak mümkün değildir. Bourdieu, alanları tarih dışı ya da tarih ötesi kurallarla kayıtlı olarak görmez. Bu yüzden Bourdieu alanları kastederek "...her tarihsel durumu ayrı ayrı incelemeliyiz..."[43] önerisinde bulunur. Bir yandan alanların evrensel kuralları olmadığını iddia ederken, diğer taraftan uzun soluklu tarihsel eğilimlerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulayan düşünür özel-

---

40 Swartz, s. 134.

41 Pierre Bourdieu, *Outline Of A Theory Of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge University Press: Cambridge, 1998a, s. 83.

42 Bourdieu, *Outline Of A Theory Of Practice*, s. 83-84.

43 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, s. 109.

likle iki eğilimi öne çıkarır. Birincisi, kültürel alanın giderek ekonomi ve siyasetten bağımsızlaşmasıdır. İkincisi ise ekonomik alanın son tahlilde diğer alanlara göre daha baskın etkilere sahip olmasıdır.

İktidar alanı

İktidar alanı temel alandır. Bourdieu bu kavramı birbiriyle kesişen iki anlamda kullanır: Birincisi, tüm alanlardaki mücadelelerin ve farklılaşmaların düzenleme işlevini yerini getiren meta-alan olarak tanımlanabilir. Diğer anlamı ise iktidar alanının hâkim sınıf, yönetici ve elit sınıf anlamında kullanılmasıdır.

İktidar alanı, iktidar şekilleri ve farklı sermaye türleri arasında var olan güç dengesinin yapısıdır. Aynı zamanda, farklı iktidar şekillerinin sahipleri arasındaki iktidarı tekeline alma mücadelelerinin de alanıdır. Diğer yandan iktidar alanı, kendi alanlarında (ekonomik alan, yüksek bürokratik alan, akademik alan, entelektüel alan vb.) sahip oldukları belirli miktarda sermaye (özellikle ekonomik ve kültürel sermaye) ile baskın konumlarda yer alan toplumsal faillerin ve kurumların oyun ve rekabet mekânıdır. Bu mekânda güçler dengesini korumak ya da değiştirmek için faillerin ve kurumların stratejileri karşı karşıya gelir. İktidar paylaşımını dengelemek için her baskın konum kendi ilkelerini dayatmak için uğraşır. Mücadeleler, meşruluk araçlarını elinde tutmak ve baskın çıkmayı yeniden-üreten mekanizmaları tekeline almak için de yapılır. Bu mücadele, fiziksel olabileceği gibi (Avrupa'daki din savaşları), sembolik de olabilir (Ortaçağ Avrupa'sındaki vaizler, rahipler ve şövalyeler arasındaki tartışmalar gibi).[44] Farklı alanlar, iktidar alanında sermaye biçimlerinin (özellikle ekonomik ve kültürel sermaye belirleyicidir) nesnel hiyerarşisine göre dağılmıştır. Daha ayrıntılı olarak ifade etmek gerekirse, iktidar alanı, birbirlerine göre konumlanan bir yapıda örgütlenmiştir. Hiyerarşinin tepesinde ekonomik sermaye ile belirlenmiş ekono-

44 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, s. 76.

mik alan; ikinci sırada kültürel sermayenin oluşturduğu kültürel alan; sonra bürokratik alan, akademik alan, sanatsal alan diye devam eder.[45]

İktidar alanlarını oluşturan bu yapı, onun kurucu alt-alanları hakkında bize bir fikir verir. Alt-alanlar bazen ekonomik olarak baskın, kültürel olarak baskın kılınan, bazen de tam tersi şekilde yapısallaşmıştır. Örneğin, üniversite alanında, alanın yeniden-üretiminin araçlarını elinde tutanlar entelektüel olarak çok yoksuldur; bunlara karşı çıkan, ancak sembolik sermayeye sahip entelektüel kesimin ise kurum üzerinde herhangi bir iktidarı söz konusu değildir. Ekonomik alanda da benzer bir durum söz konusudur. Bir yandan akademik sermayeye ve kültürel sermayeye sahip –en iyi okullarda ve büyük şirketlerde kariyer yapmış– yönetici-teknokratlar varken, diğer yandan tüm sermayesini aile mirasından biriktirmiş aile şirketi patronları-yöneticileri vardır.[46]

Bourdieu, çatışmayı sosyal yaşamın temel dinamiği olarak görür. Bütün toplumsal düzenlemelerin merkezinde iktidar için mücadele vardır. Mücadele maddi kaynaklar aracılığıyla olduğu kadar sembolik kaynaklar üzerinden de yürütülür. Kültürel kaynaklar (örneğin eğitim kariyeri) modern toplumlarda yeni bir farklılaşma parametresi olmuştur. Toplumsal hiyerarşinin birbiriyle çatışan iki temel özelliği, modern endüstri toplumlarındaki iktidar mücadelelerini belirler. Ekonomik sermayenin (servet, gelir, mal-mülk) dağılımı *hiyerarşinin baskın ilkesi*, kültürel sermayenin (bilgi, kültür, eğitim) dağılımı ise *hiyerarşinin daha az baskın ilkesi*dir. Kültürel ve ekonomik sermaye arasındaki bu temel zıtlık iktidar alanını şekillendirir.

Alanlar, iktidar alanlarında birbirleriyle rekabet halinde olan farklı kutuplara yakınlıklarına göre farklılaşır. Ekonomik sermayenin baskın olduğu yerde, ekonomik alan birincildir. Bu alanın karşısında, kültürel sermaye etrafında toplanmış sanatsal alan vardır. Yönetim ve üniversite alanı orta konumlarda-

---

45 Pierre Bourdieu, *The State Nobility*, çev. Lauretta C. Clough, Polity Press: Oxford, 1998b, s. 272.

46 Bourdieu, *The State Nobility*, s. 272.

dırlar; yönetim alanı ekonomik alana yakınken, üniversite alanı sanatsal alana daha yakındır. Hukukî alan, bilimsel ve sanatsal alandan daha az özerktir; çünkü siyasi alana daha yakındır. Bu, sanat ve bilimin ekonomi ve siyasete az bağımlı olduğunu gösterir; bu durum bu alanların kendi içinde manevra yapabilmelerine ve kendi sembolik sistemlerini kurmalarına imkân sağlar. Dinî alan, sanatsal alana daha yakın konumlandığı için, ekonomik olmayan meşruluk için mücadele eder. Gazetecilik alanı, idari ve siyasi alana en angaje alandır. Kültürel alanlar, ekonomik ve siyasi yetkeden özerklik kazanma derecelerine göre farklılık arz ederler.

Sonuç

Bourdieu, toplumsal dünyayı, görece birbirinden özerk alanların oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu iddiaya göre, her alanın kendine has içsel işleyişi, peşinde koşulan özgül sermayesi ve bu sermayenin türüne-hacmine ve de alanda nasıl oynanacağına dair hissedişe/temayüle/eğilime (habitusa) göre oluşan konumların hiyerarşik yapısı vardır. Bourdieu, alanlar arasında da bir hiyerarşik yapının olduğunu iddia eder. Ekonomik alan, diğer alanları baskısı altına alır. Ancak Bourdieu bunu Marx'ta olduğu gibi a priori olarak kabul etmez. Modern dönemde ekonomik alan, diğer alanlara göre daha hızlı ve güçlü geliştiği için bu böyledir. Yani ekonomik alanın baskın olması tarihsel bir durumdur ve süreçte değişebilir. Alan kavramıyla Bourdieu bir yandan Marx'ın da dahil olduğu yapısalcı geleneğe karşı çıkarken; bir yandan da sosyal gerçekliği öznelerarası bilinçli ve her an farkında olunan eyleme biçimlerine ve etkileşimlere indirgeyen fenomonolojik-öznelci geleneğe de karşı çıkar. Bu geleneğe karşı Bourdieu, ilişkisel epistemolojiyle açıkladığı alanın nesnel ve yapısal özelliğini öne çıkarır. Dolayısıyla alan mefhumu Bourdieu'nün meta teorilerle hesaplaşması ve özgül yaklaşımını geliştirmesi çerçevesinde okunmalıdır.

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1968), "Structuralism and Theory Of Sociological Knowledge", *Social Research*, 35: 4, Kış, 681-706.

Bourdieu, Pierre (1986), *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste*, çev. Richard Nice, Routledge: Londra.

Bourdieu, Pierre (1986a), "From Rules to Strategies: An Interview With Pierre Bourdieu", *Cultural Anthropology*, 1, Şubat, 110-120.

Bourdieu, Pierre (1990a), *In Other Words*, çev. Matthew Adamson, Polity Press: Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1993a), *Sociology in Question*, çev. Richard Nice, Sage: California.

Bourdieu, Pierre (1993b), *The Field Of Cultural Production*, Polity Press: Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1996a), *The Rules Of Art*, çev. Susan Emanuel, Stanford University Press: California.

Bourdieu, Pierre (1998a), *Outline Of A Theory Of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge University Press: Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1998b), *The State Nobility*, çev. Lauretta C. Clough, Polity Press: Oxford.

Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Mediations*, çev. Richard Nice, Polity Press: Cambridge.

Bourdieu, Pierre ve Chamboredon, J.C. vd. (1991), *The Craft of Sociology*, çev. Richard Nice, (der.) Beate Krais, Walter De Grayter, Berlin-New York.

Bourdieu, Pierre ve Passeron, J.C. (1990), *Reproduction In Education, Society And Culture*, çev. Richard Nice, Sage: California.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loïc (1992), *An Invitation To Reflexive Sociology*, University of Chicago Press: Chicago.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loïc (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim: İstanbul.

Lewin, Kurt (1964), *Field Theory In Social Science*, Harper & Row: New York.

Swartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University Of Chicago Press: Chicago.

Webb, J.-Schirato, T. vd. (2002), *Understanding Bourdieu*, Allen & Unwin: Australia.

SABİTFİKİRLERLE YÜZLEŞEN BİLİMSEL TUTUM*

BARIŞ MÜCEN

Bourdieu, bilimsel üretime başladıktan yaklaşık kırk yıl sonra yazdığı kitabına, toplumsal düzenin tahakküm ilişkileriyle ürettiği bütün çıkmazlara ve çelişkilere rağmen kendini kolayca idame ettirmesine, gördüğü kabule ve kendini bu kadar doğal kılmasına karşı duyduğu hayreti dile getirerek başlar (2001, s. 1).[1] Bir başka kitabında ise insanların bu düzenle kurduğu ilişkiyi şöyle açıklar: *"İnsanlar toplumsal dünyayı ya pek umursamaz ve hakkında konuşmazlar ya da umursarlar ama bilmeden konuşurlar –ki tanıdığımız birçok sosyolog da buna dahildir– ... [İnsanlar] konuşurlar, ama sanki toplumsal dünyadan bahsetmiyorlarmuş gibi, [bu dünyayı] unutmak isterlermiş gibi, bir başka deyişle, onu inkâr ederek"* (2000, s. 5).[2] İnsanların toplumsal dünyaya dair edindikleri bu tutum, Bourdieu'nün hayretini dindirebilecek bir yanıt veya açıklama olarak öne sürülebilir – ki gündelik muhabbetlerde "bu millet adam olmaz" yargısıyla

(*) Bu yazıya itici gücünü veren desteğinden dolayı sevgili dostum Emrah Göker'e teşekkür ederim.

1 Yazıda geçen bütün referanslar aksi söylenmediği takdirde Bourdieu'nün eserlerine verilmiştir.

2 Çeviriler İngilizce metinlerden tarafımdan yapılmıştır. Yazının ilerleyen safhalarında kullanılacak kavramlar da yine İngilizce metinlerden aktarılmaktadır.

başlayıp, insanların vurdumduymazlığına ve inkârına dair yapılan şikâyetlerin temelini oluşturan bir açıklamadır bu. Ancak toplumsal yaşamla arasındaki ilişkiyi bilimsel hayret, merak ve dert ile kuran herhangi biri için bu açıklama Bourdieu'nün bahsettiği inkârın bir başka dile geliş halidir.

Sosyoloğun yaşadığı çelişki, olanları olduğu gibi, eylendiği gibi incelemeye ve anlatmaya çalışırken, dahil olduğu toplumsal dünyanın bu inkâr üzerine kurulmuş olmasıdır (*a.g.e.*). Bu çelişkiye karşı Bourdieu'nün önerdiği yaklaşım, sosyoloğun olanlarla olduğu gibi yüzleşmesidir. Bu yüzleşme kişisel ve zihinsel değil, bilimsel araçları kullanarak gerçekleştirilebilecek bilimsel bir yüzleşmedir. *"Sosyoloğun görevi toplumsal dünyada olanları, olabildiğince, olduğu gibi anlatmaktır... bunu yapabildiğinde sosyolog toplu inkârın büyülü çemberini kırar"* (a.g.e.).

Bu yazı, gündelik veya bilimsel eylemlerimizin yöneldiği yolları tanımlamasına rağmen, sorgulamadan kabul ettiğimiz "sabitfikir"lerle[3] (doxa) Bourdieu sosyolojisinin "bilimsel yüzleşme"[4] (scientific reflexivity) yaklaşımını ön plana çıkartarak verdiği mücadeleyi konu edinmektedir. Bourdieu'nün eleştirel düşüncesinin katkısını görmek için, bu düşüncenin sınırlarından çok olası açılımlarına odaklanan bir bakış açısı bu yazının düşünsel sınırlarını oluşturacak. Bu sınırların içinde bu yazı, dert edindiği sosyolojik yaklaşımı eleştirmekten çok, bu yaklaşımın ürettiği eleştiriyi Türkçe'ye aktararak, bu dil dünyasında kazanabileceği farklı anlamlara işaret etme amacını taşımaktadır. Bu aktarma her ne kadar özgün kaynağının derdine sadık kalmaya çalışsa da, elbette farklı bir yorumu olacaktır. Ancak bu yorum derdin görecelileşmesine değil, iddiasını sağlamlaştırmaya yönelik olma amacındadır.

---

3 Bu yazıda sabitfikir tamlamasını birleştirerek "doxa" kavramının bir çevirisi olarak önereceğim.

4 Türkçe literatürde, "düşünümsellik" veya "öz-düşünümsellik" olarak çevrilmiş olan "reflexivity" kavramını, bu yazıda "bilimsel yüzleşme" şeklinde çevirerek bu kavramın bilimsel tutumu dönüştürmeye yönelik vurgusunu göstermeye çalışacağım.

Bourdieu, toplumsal düzenin, bütün çelişkilerine rağmen, sürekliliğini sağlayan nedir sorusunu yanıtlayabilmek için eylemin yönelişini anlamaya çalışır. Gündelik yaşamda eylemin failleri (agent), yaptıklarını ve yapacaklarını nesnel koşulların sınırlarını gözeterek gerçekleştirirler. Sahip olunan sermayenin türü (ekonomik, kültürel, toplumsal) ve miktarı oranında neyin ulaşılabilir neyin ulaşılamaz olduğunun belli kriterleri vardır. Ancak eylemin faili, elindeki olasılıkları ve bunları tanımlayan kriterleri akılcı bir şekilde tartıp, bilinçli bir şekilde biçip eylemez; var olan kriterleri daha çok *el yordamıyla* (yatkınlığı, becerisi, alışkanlığı) bulur, algılar ve o an için dokunabildiği/hissedebildiği somut kriterler çerçevesinde yolunu çizer. Eylemin ortamı, failin içinde bulunduğu "toplumsal alan" (field) olduğu için, eylemin yönelişi ancak bu alanın faile sunduğu şartlar, olasılıklar, imtiyazlar dahilinde anlaşılabilir.

Belirli bir alan içerisinde, failin tutumu[5] (habitus), elinde tuttuğu sermaye türleri ve miktarına göre belirlenir. Failin tutumu, bu haliyle daha çok geçmişten taşıdıklarıyla oluşur, ancak sadece eylemin ortamında ve eylendiği anda açığa çıkar (1977). Bir başka deyişle, kişilerin veya sınıfların tutumu, ürünü olduğu geçmiş tarihin her eylemde burdalaşmasıdır (1990a, s. 54). Bourdieu, "tutum" kavramıyla, bir taraftan failin eşzamanlı (synchronic) var olan olasılıkların arasından, geçmişten gelen tecrübesi, yatkınlığı ve alışkanlığı ile yaptığı/yapabildiği seçimi anlatmaya çalışırken; öte taraftan, failin artzamanlı (diachronic) aldığı yolun (trajectory) nesnelleşen haritasına işaret eder (*a.g.e.*, s. 64).

Bu yol alış, failin ilgisinin/çıkarının/derdinin (illusio) olduğu toplumsal alanlarda diğerleriyle girdiği mücadelenin toplumsal veya kişisel tarihidir (1990b, s. 91). Her toplumsal

---

5 Bourdieu'nün her eserinde yeniden tanımladığı "habitus" kavramının özellikle bu yazıdaki kullanımına en yakın ve uygun anlamın "tutum" kelimesiyle karşılanabileceğini düşünüyorum. Ancak bu çeviriyle amacım, habitus kavramını bu kelimenin anlamıyla çerçevelemek değil, bu yazıdaki yerine oturtma çabasıdır.

alan, failin yaptığı yatırım, sağladığı çıkar ve edindiği dertle/ilgiyle *bağlandığı* bir mücadele alanıdır. Failler, her alan içerisinde farklı tanımlanan sermayenin türü ve miktarına göre ilgili olduğu alanda konumlanır ve mücadelesini sahip olduğu konumun sağladığı olasılıklar dahilinde sürdürür. Bir oyunmuş gibi işleyen alanlarda, mücadelenin galibi oyunun kurallarıyla belirlenmiş olan ödülünü alır, mağlubu yine aynı kurallarla belirlenen ekonomik, simgesel veya bedensel cezasını çeker (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 98). Bu mücadele, olasılıkları tanımlayan kriterleri ve oyunun kurallarını dönüştürmekten çok, bunları kabul edip bu olasılıklar ve kurallar dahilinde gerçekleştirilen yatırımlarla (illusio) süregider (1990a, s. 64). Bu mücadele içerisinde yatırım yapabilmek, oyuna katılabilmek, bu kriterlerin ve kuralların kabulüyle mümkündür. Bu kabul sadece oynanan oyunun onaylanması değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın ancak bu oyun çerçevesi dahilinde olabileceğine dair inançtır.

Toplumsal yaşamın algılanışı bu inancın ürettiği bakış açısıyla şekillenir, sınırlanır. Failin çevresiyle kurduğu doğrudan (immediate) ilişkide algıladığı gerçeklik ile nesnel koşulların gerçekliği (toplumsal kategoriler, sınıflar, olasılıklar, kurallar, yaptırımlar) birbirlerini ürettikleri için aynı tarihsel gerçeklik kurgusunda kesişir. Bu kesişim/uyum eylemin tarihselliğini şimdiki zamana sabitleyen ve doğallaştıran bir gerçeklik hissi/algısı üretir (1977, s. 164). El yordamıyla failin hissedilebildiği ancak bu gerçekliğin sınırlarıdır (sense of limits). Bu algının rehberliğinde yönelen fail, etrafında var olan koşulları ve bu koşulların ürettiği kriterleri sorgulamadan, doğal olarak kabul eder. Bourdieu'nün deyişiyle bu kabul, zihni yapılar ile nesnel yapılar arasındaki "ontolojik suç ortaklığı"nın ürünüdür. Gündelik mücadelelerin nesnel kuralları ve kriterleri ile kişisel/toplumsal çıkarlar/dertler, bu suç ortaklığı ilişkisi ile zihne ve bedene nüfuz eder; mücadele ruhu, failin ruhuyla –ve bedeniyle– özdeşleşir (1998, s. 77). Toplu inkârın büyülü çemberinin ucu böylece kapanır ve dönmeye başlar.

Sabitfikir dünyası

Toplumsal alanların kural ve kriterlerinin sorgulanmaması, Bourdieu'ye göre, kişinin bilinçsiz ve az eğitimli olması veya "yanlış bilinçlenmesi" nedeniyle değil, failin el yordamıyla algıladığı toplumsal koşulların ve kriterlerin son derece doğal hissedilmesi ve dolayısıyla faile göre apaçık ortada olmasındandır. Başka muhtemel yollar olduğuna dair hiçbir fikir vermeyen, hakkında herkesin hemfikir olduğu bir apaçıklıktır bu, burnumuzun dibindekidir, sorgulanması için bir neden yoktur. Bu demek değildir ki, toplumsal düzen uyum içerisinde, çelişkisiz, sorunsuz ve mücadele gerektirmeden kendini idame ettirmektedir. Aksine, aynı toplumsal alanda mücadele edenlerin, aynı derdin, çıkarın peşinden koşanların, birbirleriyle çelişen yollar takip etseler de, verilen mücadeleye, sahip olunan derde, çıkara anlamını veren aynı bakış açısını paylaşmaları, aynı anlam dünyasında birleşmeleridir toplumsal düzeni, kategorilerini ve kriterlerini doğallaştıran. Sorgulanmayan bu ortak bakış açısıdır, "oyunun oynanmaya değer olduğu inancını" (illusio) üreten ortak hissiyat (common sense) dünyasıdır.

Toplumsal hissiyat dünyası, nesnel yapılarla zihni yapılar arasındaki uyum ile sınırları belirlenen gerçekliğin nesnelleşen/doğallaşan anlamları üzerindeki fikir birliğidir (1990a, 58). Bu fikir birliği, toplumsal alanlarda sahip oldukları sermayeye göre farklı konumda olanların, bu konumların arasındaki mesafeyi, aralarındaki zıtlıkları, çelişkileri tanımlayan ve bunların birbirine karşıtınlmamasım sağlayan kategoriler üzerine vardığı uzlaşmadır; zengin ile fakiri, doğu ile batıyı, kadın ile erkeği, kısaca her türlü toplumsal ayrışmayı tanımlayan ve bu ayrışma ile toplumsal düzeni sağlayan kategorilerin ortaklaşa kabulüdür (2000, s. 98); farklı konumlarda oldukları için farklı bakış açılarına sahip olanların, mücadele alanının sunduğu/dayattığı bakış açısında birleşmelerini, oyunun çıkarlarını, hedeflerini paylaşmalarını, dolayısıyla aynı oyuna ortak olmalarını sağlayan ortak görüştür. Bu ortaklıktır herkesi aynı suça teş-

vik eden, fail ile alan arasındaki ilişkiyi kuran, yol ile yordamı, izlenen tutum ile alanı birbirine uyumlu kılan.

Bourdieu, olduğu gibi kabul edilen, tartışmaya açık olmayan, sorgulanmayan fikir dünyasını, tartışmaların olduğu, düşüncelerin, eylemlerin, toplumsal alanların sorgulandığı "söylem dünyası"ndan ayırır (1977, s. 168). Toplumsal alanlar, bir taraftan, alanların kurucu öğeleri olan kategorileri, kriterleri, kuralları ve çıkarları tanımlamaya ve tanı(t)maya yönelik "simgesel iktidar" mücadelesi ile öte taraftan bu öğelerin her alanda farklı değerlerle tanımladığı sermaye türlerine ulaşmak için verilen çıkar mücadeleleri ile oluşur. Bu iki mücadele eylem dünyasında birbirinden ayrılmaz (1991a, s. 169). Söylem dünyasında tartışmaya açık olan alanların kurucu öğelerinin içeriğidir. Ancak bu öğelerin içeriğinin tartışılması var olan düzeni dönüştürmekten çok, bu düzen içerisinde daha üst konumlara gelmek için verilen çıkar mücadelesinin sonucudur. Farklı toplumsal konumlar ve sınıflararasındaki sınırlar bu içeriğe göre belirlenir; bu içerik mücadelelerle değişse bile sınırlar farklı yerlerde tekrar çizililir. Söylem dünyasında tartışılanlar, farklı sınıf ve toplumsal konumların ürettiği egemen ve muhalif fikirlerin mücadelesi ile açığa çıkan fikirlerdir (1977, s. 168-170).

Tartışılmayan, sorgulanmayan ise toplumsal alanların kurucu öğelerinin varlığıdır, gerekliliğidir, zorunluluğudur. Bunlar tartışılmaz, çünkü toplumsal yaşamın temel taşları bunlar üzerine kurulur, bunların değerli ve kaçınılmaz olduğuna dair fikir birliği vardır. Bu fikir dünyasını kavrayabilmek için Bourdieu, eski Yunanca'da kullanılan, Husserl'in fenomenolojisi ile sosyal bilimlere taşınan, "doxa" kavramını kullanır. "Doxa," bir taraftan sorgulanmayan, doğallaşmış, üzerine düşünülmeyen, inanç haline gelmiş fikirlerin dünyası, öte taraftan toplumsal dünyanın bu sabitleşmiş fikirlerle tecrübe edilmesidir (1977, 164). "Doxa" kavramını Türkçe'de "sabitfikir" olarak anlamak, "doxa"nın nasıl işlediğini göstermek için faydalı olacaktır. Sabitfikirli olmak söyleyenin fikir dünyasının sabit olduğunu ve bunu değiştirmek istemediğini, sabitfikirler de söylenenin sabitlendiğini anlatır. Bu fikirler gündelik hayatta üzerine düşü-

nülmeden dile getirilen, sorgulanmayan ve sorgulanmadığı ölçüde algının doğal sınırlarını belirleyen inançlardır. Sabitfikir olageleni, alışılmışı tanımlar; bunların elbette olagelmesi gerektiği düşünülür; hem ortada olan, apaçık olan, hem de görünmeyendir: Gizemli olduğundan değil, doğal olduğundan. Bourdieu'nün diliyle yeniden tanımlarsak, nesnelleşmiş yapılarla zihnin algıladığının aynılaşması ile kurgulanan ve doğallaşan toplumsal gerçekliğin, göründüğü şekliyle algılanıp tecrübe edilmesidir sabitfikir.

Öte taraftan, Platon'un kullandığı anlamıyla "doxa," sabitfikirlerde olduğu gibi yargı bildirir (Peters, s. 41). Gündelik hayatta doğruyla yanlışı ayıran yargının, bu yargıları oluşturan kategorilerin kaynağıdır sabitfikir. Bu anlamda var olan düzeni koruyan ve gündelik hayatta işleyişini sağlayan yargıların eylemidir. Sabitfikir kavramından çıkartılabilecek üçüncü anlam ise yine "doxa"nın eski Yunanca'da kullanılan anlamıyla uyumlu olarak, yanlış fikirlerin ve yargıların anlam kaynağını oluşturmasıdır (Peters, s. 42); söylediğinin illa yanlış olmasından değil, tutumu yanlış olduğundan sabitfikirler doğru olana uzaktır. Sabitfikirli olmak bir kişilik özelliği değil, gerçekliğe dair, doğru olana dair toplumsal bir tutumdur: Doğru olanı dert edinen değil, belli bir bakış açısının doğruluğunu evrenselleştiren, doğruyu bu bakış açısının ürünü kılan bir tutumdur bu.

Sabitfikirlere dair en açık örnekleri politik birlikteliğimizde bulabiliriz. Türkiye'de politik söylemi oluşturan laiklik/İslâm, milliyetçilik, modernleşme fikirleri veya politik alanın gerçekliğini kuran dost ve düşman, biz ve onlar kategorileri bu örneklerden birkaçıdır. Bu fikirler, farklı politik ve sınıfsal konumlarda farklı anlamlar alır; ancak politik mücadelede bulunan her grup temel referanslarını bu sabitfikirlerden alır. Bu fikirler politik alanın konumlarını üretir ve her konum kendi fikrinin doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla mücadelesini sürdürür. Bu fikirlerin sabit olması, verilen birçok mücadelenin özgürlükçü söylemini etkilemez ama özgürlükçü eylemlerin sınırlarını çizer.

Bu sabitfikirler egemen sınıfların veya "Batı" dünyasının kurguladığı ideoloji değildir, sanal değildir, belli grupların/sınıfların ürettiği "yanlış bilinç" değildir (Bourdieu ve Eagleton, 1992). Bu fikirler, eylemin yönelişini belirleyen gerçekliğin var olan kurgusunun ürünüdür. Bunlara söylemsel olarak karşı koyduğumuz zamanlarda bile eylemlerimiz yine bu fikirler doğrultusunda yönelir. Bourdieu, bu yüzden sabitfikirlerle mücadelenin kişilerin niyetlerine bakarak değil, somut eylemleri inceleyerek ve bunların oluşturduğu nesnel yapıları çözümleyerek gerçekleştirilebileceğini savunur. Bourdieu sosyolojisi, eylemlerin sabitfikirli tutumuyla olan mücadelesidir. Olanı, belli bir konumdan hissedildiği sınırlar içinde algılayarak, yargılayarak, yorumlayarak dile getiren fikirlere ve bu fikirlerle kendi bakış açısını evrenselleştiren, doğru olanı kişiselleştiren ve bu şekilde toplumsal dünyanın tarihselliğini doğallaştıran, şimdiki zamanda donduran tutuma karşı girdiği bilimsel bir mücadeledir Bourdieu sosyolojisi.

Sabitfikir dünyasında sosyolojinin mücadelesi

Sabitfikirlerin sorgulanmaması nesnel koşullarla bunu algılayan zihniyet yapılarının arasındaki uyumun sürekliliğini sağlar (1984, s. 471). Egemen sınıfların/grupların çıkarı bu uyumda yattığından, bu çıkarları koruyan egemen fikirler, sabitfikirlerin sürekliliğini toplumsal yapının vazgeçilmez unsuru olarak değerlendirir. Öte yandan, her ne kadar muhalif fikirler de aynı sabitfikirler üzerine kurulmuş olsa da, var olan toplumsal düzende ezilen sınıfların/grupların, sabitfikirlerin kırılmasına dair çıkarları vardır. Dolayısıyla, sabitfikirlere gelebilecek olası eleştirinin kaynağı muhalif fikirlerdir. Ancak muhalif fikirleri taşıyanlar ve üretenler, toplumsal alanlarda var olan gerçeklik kurgusunu sorgulayabilecek, sarsabilecek yeterli iktidar araçlarına sahip olmadıkları sürece, sabitfikirler, iktidar yapısını egemen fikirlerden yana sürdürmeye devam edecektir (1977, s. 169). Sosyoloji bu mücadelede, kaynağını muhalif fikirlerden alır ve almalıdır, ancak mücadelesi-

ni doğrudan egemen fikirlere karşı değil, hem muhalif hem de egemen fikirlerin gerçekliğini kuran ve bunu evrenselleştiren sabitfikirlere karşı yürütür.

Bourdieu, Collège de France'daki son döneminde verdiği derste sosyolojinin sabitfikirlerle olan mücadelesini ele alırken, öncelikle sosyal bilimlerin üzerine inşa olduğu çelişkiye dikkati çeker: Bir taraftan, gerçek olan onu anlamaya çalışan öznenin dışındadır ve bilgiden bağımsız olarak var olur. Öte taraftan, toplumsal gerçeklik tarihsel bir kurgudur ve süregelen politik mücadelelerin bir ürünüdür. Bu kurguyu sorgulayan da sorgulamayan da bu kurgunun hem nesneleşmiş ürünü hem de özneleşmiş failidir. Sosyoloji, bu kurguyu üreten bir başka kurgudur (2004, s. 88). Sosyoloğun derdi de budur: Herkesin bir şekilde aktif ve pasif olarak ortak olduğu bu kurgudan, hem göreceliliştirme tuzağına düşmeden, hem de pozitivizmin doğru olanı sabitlemeye yönelik mutlak hakikat inancını yenidenüretmeden, nasıl evrensel olana yönelen bir doğru üretilebilir? Herkes kendi bakış açısının, gerçeklik hissinin doğal ve gerçek olduğunu düşünürken, sosyolog ne yapıp da, kendi söylediğinin, kendi bakış açısının doğruya daha yakın olduğunu iddia edebilir?

Sosyolog, toplumun her üyesi gibi kendi fikir dünyasını kurar ve diğerleriyle kendi dünyasında üretilen bilginin doğru olduğuna dair mücadeleye girer. Daha doğrusu, sahip olduğu dert, çıkar ve uğraşı ile bu mücadelenin içine düşer. *"Bu mücadelenin kuralları ve yaptırımları ile çevrelenmişken, bu mücadeleye etki eden müdahalelerde bulunur"* (*a.g.e.*). Sosyolojinin ürettiği her fikir muhalefet şerhi altındadır, doğal bilimler gibi ayrıcalıklı bir özelliğe sahip olmadan, gündelik fikirlerle mücadele etmek durumundadır. Bu mücadeleye herkes dahildir ve kimse doğrunun üretilmesinde sahip olduğu tekeli durup dururken, özellikle kendi çıkarına aykırı bir şey söyleniyorsa, bilime vermek istemez (2004, s. 87). Sosyoloji de bu anlamda bilimsel bilgiden çıkarı neyse tanımlamalı ve bu mücadeleye bilimsel silahlarla donanarak girmelidir. Bourdieu, bu mücadelenin en büyük tehlikesi olarak gördüğü doğrunun göreceliliştirmesine

karşı, sosyal bilimlerin evrensel doğruya olan yönelişini ve iddiasını/çıkarını sürdürülebilmesi için sosyolojinin, bilimsel silahları kullanarak hem gündelik fikirlerin hem de kendi bakış açısının üretim koşullarını ifşa edip, bu bakış açılarını kırması gerektiğini savunur.

Bilimsel yüzleşme

Sosyoloğun öncelikle kırması gereken sabitfikir, bilimsel konumdan üreteceği bilginin doğal olarak sabitfikir dünyasının dışında olduğu inancıdır (1991b, s. 72). Gündelik mücadelelerin içine girmeyip tarafsız bir konumdan bu mücadeleleri incelediğini düşünen sosyolog, kendi konumunun doğru olanı üretebilecek en yakın yer olduğu hissine kapılırsa, doğru olanın nasıl bir mücadele ile kazanılması gerektiğini düşünemez. Toplumsal gerçeklik orada öylece durmaz, kazanmak gerekir; kazanmak için de bilimsel silahlara ihtiyaç vardır (*a.g.e.*). Oysa sosyoloğu doğru olanı üretmeye yönelten bilim alanının ona sağladığı tarafsız konum değil, sosyolojinin gündelik fikirlerden kopuşunu gerçekleştirebilecek üretim araçlarıdır, yani bilimsel araçlardır (bilimsel teknikler, kavramlar, arşivler vb.).

Bu araçlar sosyoloğun sabitfikirlere karşı yürüttüğü mücadele içindeki silahlarıdır. Bourdieu bu silahların hedefinin sadece dışarıdaki nesnelere değil, öncelikle sosyolojinin kendisine yöneltilerek bilimsel bakış açısının sabitfikirleriyle yüzleşilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu silahlar, bilim adamının toplum ve akademi içerisindeki konumuna yönelmediği sürece, var olan sabitfikirleri kırabilecek bir güce sahip olamazlar. Sabitfikirleri kırmamak, sosyoloğun diğerleri tarafından anlaşılmasını, takdir edilmesini ve ödüllendirilmesini engellemez; aksine, var olan sabitfikirleri onaylamak, tekrar etmek diğerlerinde doğruya daha yakın konuştuğu hissi yaratır. Sabitfikirleri yeniden-üreten bilimsel çalışmalar üzerine fikir birliği çok daha kolay sağlanır (1988, s. 777). Ancak sosyoloğun elindeki silahları sadece karşısındakine (nesnesine) karşı kullanması en basit tanımıyla görevini suiistimal etmektir: Gör-

düğünü söylemediği, çarpıttığı veya politik emellerine uygun hale getirdiği için değil, gördüğünü, nasıl gördüğünü ve hangi konumdan gördüğünü sorgulamadığı için. Bilimsel tarafsızlık sanıldığının aksine su yüzüne çıkmış, birbiriyle mücadele içerisinde keskinleşmiş politik konumlardan ve bunların ürettiği fikirlerden kendini sıyırıp bilimsel üretime geçmek değil, içine düşülen mücadele alanının ürettiği sorgulanmayan sabitfikirlerle aktif mücadele etmektir (2000, s. 10-11). Bu mücadele hiçbir zaman kesin bir zaferle bitmeyecektir (1991b, s. 13). Ancak bitmeyecek olması kazanımlar olmayacağı anlamına gelmez.

Bourdieu, sosyoloğun içinde bulunduğu konumlarla edindiği bakış açısının ürettiği sabitfikirlere karşı dikkat edilmesi gereken üç temel tehlikeye işaret eder. Birincisi, sosyoloğun toplumsal düzen içerisindeki ekonomik ve kültürel sermayesine göre yerleştiği sınıfsal konumdur. Bu sınıf konumundan üretilen ve bu sınıf içerisinde aynılaşan tutumla algılanan toplumsal gerçekliğin sınırları bilimsel üretimin de sınırlarını belirler. İkincisi, sosyoloğun bilimsel alan içerisinde bulunduğu konumdur. Sosyal bilimcilerin birbirleriyle mücadele içinde oldukları bu alanda edindikleri çıkarlar, inceledikleri diğer alanlarda çıkar olarak tanımlanmadığı için, sosyologlar kendi eylemlerinin menfaat içeriğini göremezler. Bu şekilde toplumdaki konumlarınm tarafsız olduğu hissine kapılırlar. Bu tarafsızlık hissi ile gerçekliği algılayan sosyolog, ürettiği ve taşıdığı sabitfikirleri sorgulamaktan uzak kalır. Üçüncüsü, ki Bourdieu'nün en fazla vurgu yaptığı budur, entelektüel üretimin kendiliğinden ürettiği, dış dünyayı bir düşünce nesnesi ve temsiliyet olarak algılama yatkınlığıdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 39, 69; 2000, s. 10).

Bourdieu'nün işaret ettiği ilk iki tehlike, bilim adamının tarafsızlığı tartışmalarında su yüzüne çıkmış, akademik mücadele alanında kazanılmaya çalışılan entelektüel sermayenin kriterlerini belirleyen peşin hükümlerin (bias) temelini oluşturur. Ancak son tehlike kendini gizleyen bir sabitfikirdir. Bourdieu, bu fikrin oluşma koşullarının düşünürün dünya ile kur-

duğu ilişkide açığa çıktığını belirtir. Bu ilişkide, düşünür kendi dünyası içinden eylem dünyasını "teorik bakış" ile anlamaya çalışırken, var olanın ötesinde bir dünya tahayyülü kurar; eylemin mantığını ve yönelişini teorik bakışın beklentileri ile karıştırır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 39). Bu bakış açısını, ancak gündelik yaşamın yüklerinin ve yükümlülüklerinin fazla etkilemediği boş vakit sahibi entelektüellerin içinde bulundukları "skolastik" dünya içerisinden üretmek mümkündür (2000, s. 1). Sosyal bilimci, gündelik yaşamdan kopmuş olan bu konumu tarafsızlığının ön koşulu olarak görür, ancak ürettiği bilgi bu yalıtılmış dünyanın fikirleridir; Bourdieu'nün deyişiyle, "epistemik sabitfikir"lerdir (2000, s. 13).

Bourdieu'ye göre, skolastik dünya içerisinden üretilen yanlı(ş) bilgi, kültürel üretimin merkezi olan bilimsel, estetik ve etik alanlarının varoluş koşullarında bulunan teori ile eylem arasındaki çelişkinin ürünüdür. Bu çelişkinin açığa vurulması, sosyal bilimcilerin gündelik yaşamdan koptuğuna dair sürekli yinelenen kişisel bir eleştiri değil, bilimsel üretimin varoluş koşullarını ve bu koşulların ürettiği sosyal bilimcinin "skolastik yatkınlıklar"ını belirleme çabasıdır (*a.g.e.*, s. 49). Sosyal bilimci bu yatkınlığı sayesinde, yaptığı örnek çalışmayı evrenselleştirmede bir sorun görmez, kendi imtiyazlı bakış açısını ve bu imtiyazın oluştuğu toplumsal koşulları sorgulama gereği hissetmez (*a.g.e.*, s. 50).

Skolastik dünyanın ürettiği bu çıkmazdan kurtulmanın yolları akademik alanda sosyal bilimcilerin doğruya ulaşma çıkarlarına ulaşmak için kendi aralarında ve gündelik fikirlere karşı verdikleri mücadelede yatar. *Gerçeğin yaptırımlarının hakem olduğu* bu mücadelede doğru olana işaret edebilmek için, bilim adamları kendi bakış açılarının, yatkınlıklarının sınırlarını bilimsel araçları kullanarak sorgulamak zorundadır (*a.g.e.*, s. 121). Bilimsel düşüncenin kendine dönüp, kendini sorguladığı bu "bilimsel yüzleşme", akademik alanda oyunu iyi oynamanın, kazanmanın ön koşuludur.

Bourdieu'nün bu yüzleşmeden kastı, sosyoloğun kendi nesnel konumunu düşünüp, buna eleştirel mesafe koyarak yapa-

bileceği zihinsel faaliyet değil, sosyolojinin silahlarını kendine yönelterek, kendi konumunu ve çıkarlarını bilimsel analize tâbi tutmasıdır. Bilimsel yüzleşme, kuralları belli olan ve yapılıp yapılmaması sosyoloğun (iyi) niyetine kalmış olan bir metod değil, akademik mücadele içerisinde sürekli geliştirilen, bilimsel çalışmanın her anında kullanılması gereken bir stratejidir, bilimsel bir silahtır.

Bilimsel yüzleşme, sosyoloğun kendi hatalarını görüp bunlardan ders çıkarması değil, bilimsel tutumun (habitus), bilimsel alanla girdiği ilişkideki "ontolojik suç ortaklığı"yla yüzleşmedir. Dolayısıyla, sadece kişisel çabalarla değil, bilimsel alanda var olanların kolektif ortaklığı ile bu alanın yanlılıkları, imtiyazları, yatkınlıkları ve çıkarları açığa çıkabilir. Bu anlamda bu yüzleşme, bilimsel tutumun bir parçası, bilimsel alanın ortak çıkarı/derdi olmalıdır (1993, s. 271).

Bilimsel yüzleşme, sosyal bilimlerin evrensel olana dair sahip oldukları çıkarın/derdin bir ürünüdür; ancak, kendi bakış açısıyla yüzleşip bu açıyı genişletmeye çalışanların aşkın bir bakış açısına sahip olabileceği ve mutlak doğruya ulaşabileceği inancı yine skolastik dünyanın ürettiği, düşüncenin her şeyi açıklayabileceğine dair bir sabitfikirdir (2000, s. 119). Bu demek değildir ki, sosyolog evrensellik iddiasından vazgeçmelidir; aksine, bu iddiasını devam ettirebilmek için bu çıkarın bilimsel alandaki imtiyazlı konumunun bir ürünü olduğunu anlamalıdır.

Bilimsel yüzleşme, var olan bilimsel tutum üzerine geliştirilen yapıcı bir eleştiridir. Günümüzde bu eleştiriler daha çok göreceliliği ön plana çıkarıp, bilimsel düşünceyi yıkmaya yönelikken, Bourdieu bu eleştiriyi bilimin temellerini sağlamlaştırmak, bilimsel çalışmaların sınırlarını görüp bunları aşmak için geliştirir. Bu şekilde, pozitivizmin ön gördüğü mutlak doğruya ulaşabileceğine inanmaz, ancak bilimsel bilginin her an kendi çağını daha iyi anlamaya yönelik politik ve bilimsel bir mücadele olduğunu düşünür. Bu mücadele daha az doğru olandan daha çok doğru olana doğru bir yöneliştir (1991b, s. 8). Nesneleştirdiği her alan, daha çok doğru olana doğru atıl-

mış bir adımdır; Bachelard'ın tabiriyle, "evrensel olanın örnek bir çalışmasını" gösterme çabasıdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 75). Bu mücadelenin en önemli silahı olarak gördüğü bilimsel yüzleşmeyi, "yüzleş ve kurtul" kolaycılığına kaçmadan, yüzleşmenin sorumluluğunu üstlenerek, bilimsel eylemiyle gösterir.

Bourdieu'nün bu yüzleşme üzerinden kendi bilimsel faaliyetinde ürettiği stratejilerden biri bilimsel nesnesini toplumsal olanı alanlara ayrıştırarak kurmasıdır. Bu şekilde, kendini bütün halinde gösteren toplumsal yapıların dikte ettirdiği sabitfikirleri erteler. Örneğin, devleti nesneleştirirken, devlet kavramının yüklü olduğu anlamlardan kurtulabilmek için bürokratik alana veya eğitim alanına bakılması gerektiğini savunur (1996). Bu alanlar içerisinde devleti oluşturan kişilerin ve devletle ilişkiye girenlerin eylemini izler. Bu ilişkilerdir gerçek olan. Sosyolog, gerçek olanı olduğu gibi anlatmalı, ancak anlatırken toplumsal hissiyatın dilinden, sabitfikirlerden kendini sıyırmalı ve gördüğünü bilimsel dile, kavramlara çevirmelidir.

Bourdieu'nün yazı stili başka bir örneğidir bilimsel yüzleşmenin: Toplumsal ilişkileri ve bunların karmaşıklığını cümlelerinin yapısında gösterir. Yazısı değildir karmaşık olan, gerçekliktir. Bir başka stratejisi, ürettiği kavramların ucunu açık bırakmasıdır. Kavramları baştan tanımlayıp, gördüğünü/gözlemlediğini bunların içine sıkıştırmaktansa, her yeni çalışmasında gördüğü, öğrendiğiyle genişletir kavramlarını. Kavramlar var olanı içine almaya çalışan sabitlenmiş kategoriler gibi değil, var olanın farklı örnekleriyle açılan ve her örnek içerisinde genel karakterini kaybetmese de farklı anlama gelen ucu açık kavramlardır.

Bourdieu'nün sunduğu örnekler birçok çalışma için ilham kaynağı olabilir, ancak elbette bir ustanın elinden çıkmış eseri görünce usta olunmaz, bu zanaatı icra ederek ustalaşmak gerekir. Bourdieu'nün de bu hususta dediği bundan ibarettir.

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1988), "Vive la crise! For heterodoxy in social science", *Theory and Society*, c. 17, s. 773-787.

Bourdieu, Pierre (1990a), *Logic of Practice*, Stanford University Press, California.

Bourdieu, Pierre (1990b), *In Other Words*, Stanford University Press, Stanford.

Bourdieu, Pierre (1991a), *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1991b), *The Craft of* Sociology, Walter de Gruyter, Berlin and New York.

Bourdieu, Pierre (1993), "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works," *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, (der.) C. Calhoun, E. LiPuma, M.Postone, The University of Chicago Press, Chicago.

Bourdieu, Pierre (1996), *The State Nobility*, Stanford University Press, California.

Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford University Press, Stanford.

Bourdieu, Pierre (2001), *Masculine Domination*, Stanford University Press, Stanford.

Bourdieu, Pierre (2004), *Science of Science and Reflexivity*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bourdieu, Pierre ve Eagleton Terry (1992), "Doxa and Common Life", *New Left Review*, 191: 111-121.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loïc J.D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.

Peters, F.E. (1967), *Greek Philosophical Terms*, New York University Press, New York.

Bourdieu Sosyolojisinin Temel İlgi Alanları

Pierre Bourdieu ve Demokratik Siyaset Üzerine Göstergeler*

Loïc Wacquant

"Bizler gerçekten siyasal gücün sosyal yaşamı, sosyal yaşamın temsili yoluyla değiştirmesi ve yerine, tahayyülün bir parçasını bir güç olarak yerleştirmesine az bir ihtimal verdik."

— Pierre Bourdieu, *Donner la parole aux gens parole (1977)*

Pierre Bourdieu çok nadiren bir siyaset sosyoloğu ya da felsefeci olarak okunagelmiştir.[1] Onun *aurası* ve aynı zamanda entelektüel faaliyeti; herkesin, siyasi olan konuları ele alma ve tarihsel tuzak ve çatışma ihtimallerini ortaya serme yatkınlık ve yeteneklerine sahip olduğu bir sosyal durumu, demokrasi imkânının sosyal koşullarını bir bilim olarak ortaya sermesinin sürekli ve çok yönlü bir girişimini temsil etmesi olarak gör-

(*) Wacquant, Loïc. 2004. *"Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics,"*. Constellations 11/1: 3-15. (© Bu makalenin yayım hakkı Blackwell Publishing'ten alınmıştır.)

1 Almanya ve Latin Amerika'da, Bourdieu'nün siyaset ve entelektüeller üzerine bazı derlemelerdeki dağınık makaleleri, Bourdieu'nün güç ve demokrasi üzerine görüşlerinin yakından okunmasına katkıda bulunmuştur. (Almanya için bkz. *Social Theory as Politics* başlığında 2002 yılında Bittlingmayer tarafından derlenmiş orijinal parçaların ilgili ciltleri. Rusya için bkz. 1993'te Natalia Schmatko tarafından Bourdieu'nün seçilmiş makalelerinin derlendiği *Sociology of Politics* başlıklı kitap. Anglo-Amerikan dünyasında Bourdieu'nün siyaset sosyolojisi üzerine çalışmaları ampirik incelemeler etrafında değerlendirilmiştir. Bkz. Steinmetz (1994), Lee (1998) ve Topper (2001)).

müştür, -ki bu durum hayatının değişik evrelerinde daha evvel kendini göstermiştir. Bourdieu'nün çalışmalarını işgal eden sembolik şiddet kavramı ve temsil, yetkilendirme, atama ve yanlış-tanıma (*misrecognition*) konularının merkezî konumu, bu ikinci konuların özgürlük, adalet ve siyaset arasındaki bağlantılarını yeniden düşünmek için, olguların, teorilerin ve kavrayışların büyük bir atıl depo oluşturduklarını dile getirir.

Bourdieu'nün demokratik siyaset sorunu ile ilgili (birilerini) kızdıran ilgisini açığa kavuşturmak ve analitik anlaşılırlık (sağlamak) amacıyla, sıkıca birbirine geçmiş üç unsuru tefrik etmek faydalı olacaktır: 1) Bilimsel pratiğini ve medeni ilgilerini hareketlendirdiği oranda Bourdieu'nün kişisel politik görüşleri 2) Sosyolojik yazılarında karşılaşılan siyaset ya da sosyal bilimsel incelemenin nesneleri olarak liberal demokrasilerin, partilerin ve sendikaların kamusal alanlarına; parlamento ve seçimlere, medya ve devleti oluşturan resmî kurumlara karşı Bourdieu'nün nasıl yaklaştığı ve son olarak 3) Bourdieu çalışmalarının siyaseti, ki bu, demokratik mücadelede bilim ve entelektüele kendisinin atfettiği roldür. Ayrıca bu siyaset, bugün bütün dünyayı silip süpüren neoliberal devrime karşı yerel cephedeki kişisel cinsiyet savaşımından, kıtalararası kitle hareketine kadar bir eşiğe sahip olan güç mücadeleleri hakkında, Bourdieu'nün düşüncelerinin içerimleri ve katkılarıdır. Bu unsurların her birine kısaca göz atmak, değişik biçimlerde teorik bir açıklama getiren ve Bourdieu'nün demokrasi kavramını ampirik olarak genişleten ve örgütlü siyasete uygulandığında Bourdieu'nün sembolik şiddet teorisinin araçsal potansiyelini gösteren makaleleri biraraya getirecek derlemelerin özel konusu için bir aşama oluşturmaya yardımcı olacaktır.

Pierre Bourdieu'nün kişisel siyaseti

Bourdieu ilk gençlik dönemlerinden beri solun sıkı bir adamıydı; ya da "*gauche de gauche*"[2] idi -ki kendisi bu meşhur tanımla-

2 Solun solu – ç.n.

mayı sağcı eğilimlere acımasız bir eleştiri niteliğinde önermişti. Bu tamlama, Sosyalist Parti'nin 1990'lı yılların ortasındaki feshinden sonra Fransız siyaset diline yerleşen bir deyim olmuştu (Bourdieu, 2002a: 361-364). Bourdieu solculuğunu güneybatı Fransa'nın uzak bir kırsal bölgesinde yetişmiş olmasına borçludur. Bu bölgede, tıpkı İspanyol iç savaşında "Halk Cephesi"ne ve İkinci Dünya Savaşı'nda Alman işgaline karşı komünistlerin direnişine duyulan sempatide olduğu gibi, yaygın muhafazakârlığa karşıt olarak sosyalist idealler güçlü bir şekilde işlerlik göstermekteydi (Bourdieu, 1995). Gezgin bir sabancının oğlu olan babası, 14 yaşında okulu bırakmış olmasına rağmen, yaşamının ortasında küçücük bir dağ köyünde posta memuru olarak göreve başlamıştır. Bourdieu çocukluğunu bu köyde geçirmiştir. Sendika yanlısı olan babası, sola oy vermiştir. Küçük Pierre'e, tecrit edilmiş bu bölgede küçük köylüleri, çiftçileri, zanaatçıları ve esnafı işaret eden sıradan halka karşı sonsuz bir saygı duymasını; sosyal eşitsizliğe karşı güçlü bir hassasiyet göstermesini ve aynı zamanda Robespierre, Jean Jaures ve Leon Blum gibi yarım yüzyıl önce Durkheimcıların uygarlık görüşlerine ilham veren, Fransız Cumhuriyetçi Solu'nun büyük figürlerine de hayranlık beslemesini öğretmişti.[3] Babası, anarşist ve başkaldıran bir çizgiye sahipti, ki bu özellikleri tek oğluna da miras olarak bırakmıştı.

Otoriteye karşı başkaldırıyı teşvik eden güçlü bir yöresel kültürden destek alan bu temel sol temayül, Bourdieu'nün hükümet bursuyla lise eğitimini tamamladığı Paris'teki ve sonrasında 1950'li yılların başlarında Fransa'nın kaymak tabakasının gençleri ile birlikte felsefe eğitimi aldığı *Rue d'ulm*'daki *Ecole normale superieure* –ki bunlar zengin çevrelerin okuduğu yüksek okullardır– etnik ve sınıfsal ayrımcılığa maruz kalma tecrübesi ile güçlü bir şekilde takviye olmuştur. Bu okullarda Bourdieu, sol temayülle kuvvetle bağlantılandıracağı kendi-

---

3 Bourdieu'nün Bearn kökeni ile ilgili etnografik bir portre ve bölgedeki sosyal yapı ve çelişkilerin bir analizi için bkz. Bourdieu (2002b); Fransız sosyoloji okulunun oluşumunda cumhuriyetçi sosyalizmin merkezî konumu ile ilgili bol miktardaki tanıklık için bkz. Durkheim (1998).

si gibi alt sosyal kökenlerden ve taşradan gelme okul arkadaşlarına ve (George Canguilhem gibi) öğretmenlere yönelmiştir. Fakat kendi kuşağından olan birçok öğrencinin aksine Bourdieu, sonraki yıllarda entelektüel arenada egemen olacak olan Komünist Parti'ye katılmayacaktır (Bourdieu, 1987/1990: 13). Gerçekten de Stalinist bağnazcılığa karşı tepki duymuş ve hayatı boyunca da hiçbir yerleşik siyasal örgütlenmeye, partiye, sendikaya veya sivil kuruluşa üye olmamıştır. Bourdieu, Pau lisesindeki yatılı öğrenciliği sırasında resmî kurumları çarpıtan yapısal düzenbazlığa ve hatta ikiyüzlülüğe karşı keskin bir farkındalık sahibi oldu. Bu temel antikurumsal temayül, sosyolojik olarak incelendiğinde, Bourdieu'nün Cezayir bağımsızlık savaşı esnasında Fransız sömürgeci siyasetinin korkunçluğuna ilk elden şahit olması (Bourdieu ve Sayad, 1964; Bourdieu, 2002a: 17-42) ile pekiştirilmiş ve bu durumu takip eden on yıllar içinde daha da güçlenerek artmıştır.

Velhasıl, Bourdieu siyasetle her zaman içiçe olmuştur. Fakat bu ilgisi daha çok ilkeli bir "keskin nişancı pozisyonu"ndan kurulmuştur; yani, kendi bilimselliğinin olmazsa olmazı olarak gördüğü, örgütlü gruplardan bağımsız kalabilmesini de sağlayacak adanmışlıktan. 1981 Mayıs'ında Sosyalist Parti, Fransa'nın Beşinci Cumhuriyeti'nde ilk kez iktidara yükseldiğinde, Bourdieu zaten Mitterand karşıtı sol muhalefetin kuvvetle içindeydi – kendisinin Mitterand'ın yozlaşmış hallerine ve sağa kaymasına karşı uyarıları çok geçmeden kanıtlanmış olacaktı. 1980'li yıllar boyunca Bourdieu defalarca "solun özgürlükçü geleneği"ni, parti disiplinine ve devlet yönetiminin örgütsel gerekliliklerine riayet etme adına tartışmayı engelleme, eleştiriyi boğma ve siyaset seçeneklerini daraltma isteğinde olan "hükümetçi sol"a karşı savunmuştur (Bourdieu, 2002a: 165-169). 1990'lı yıllarda Bourdieu, "sans"ların (-sız, -siz olanlar: yani işsiz, evsiz, parasız göçmenler) dönüşerek mobilizasyonu ve neoliberal küreselleşmenin yayılmasına karşı savaşan ulus ötesi akımların ortaya çıkışı gibi sosyal protestonun geleneksel faillerini pas geçen yeni bir ilerici birlik ve koordinasyon dalgası tarafından öncülük edilen demokratik sa-

vaşımın merkezsiz şebekesine hizmet etmesi için, sosyal bilim uzmanlığım buraya eklemlemeye çabalamıştır. 1996'da militan bir akademik grup olan Raisons d'Agir'in kuruluşu, grubun aynı yıl bir yayınevi kurması, Bourdieu'nün milletvekili adayı olacağı yönündeki söylentinin ardından *La Misere du monde*'un yayımının öncesinde dünya siyasetiyle azimle ilgilenmesi (Bourdieu vd., 1993/1999) ve bunun yol açtığı geniş çaplı sosyal ve siyasi tepki dolayısıyla bazıları şaşkınlık içerisindeydiler. Fakat gerçekte, Cezayir savaşını deneyimsiz bir antropolog olarak irdelediği gençlik yıllarından, üniversitelerin yayılmaya başladığı bir dönemde kültürün sınıf eşitsizliğini pekiştirmeye katkısı hakkındaki çığır açıcı sosyolojisine ve piyasanın deregülasyonu ve sosyal hakların geriletilmesi siyaseti ile yaratılan sosyal enkazı kamu önünde lanetleyişine kadar, Bourdieu devamlı olarak bilimsel araştırma ile siyasal eylemciliği birleştirmiştir.[4] Onun için sosyal bilim yapmak, her zaman, siyaset yapmanın dolaylı bir yoluydu: Zaman içinde değişen şey, bu iki unsurun miktarı ve Bourdieu'nün siyasi itkilerinin *bilimselliğe yedirilmesi* derecesidir.

Bourdieu'nün çalışmalarında demokratik siyaset

Cezayir'deki sömürgecilik karşıtı mücadele ve kitlesel eğitim döneminde eğitim hakkındaki çatışmalarla ilgili analizinin dışında, Pierre Bourdieu'nün demokratik siyaset terbiyesi görmüş ilk yazıları 1975'te *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinin yayıma girmesiyle başlar. Bu yazılar, *yönetici sınıf ideolojisi*, *kültür-siyaset bağlantısı* ve *siyasal alanın işleyişi* konularına odaklanan birincil bir öbek oluştururlar.[5]

4 Bilimsel araştırma ile siyasal eylemcilik arasındaki bu sinerjik ilişki Poupeau ve Discepolo (2004) tarafından gösterilmiştir. Fakat Bourdieu'nün 1961-2001 arasındaki ulusal tavır alışları daha yakın bir değerlendirmeyle ortaya konmuştur. Bkz. Poupeau ve Discepolo (Bourdieu, 2002a).

5 Buradan itibaren Bourdieu'nün demokratik siyasete yaklaşımının bazı temalarına işaret edeceğim, ki yapacağım alıntılar yalnız bazı eksende olup, birbirlerine sıkıca bağlı sayısız çapraz sorguyla olmayacak bu alıntılar. Bourdieu metinlerinden yapılacak bütün alıntılar benim Fransızca'dan yaptığım çevirilerden ibarettir. (-L.W.)

Giscard d'Estaing'in Elysee Sarayı'na girişinden iki yıl sonra yayımlanan "Egemen İdeolojinin Üretimi" adlı makalede Bourdieu, iyimser bir evrimcilikle damgalanmış, insan ilerlemesi, tekno-bilimsel akıl ve ölçülü değişimin sakinleştirici renkleriyle boyanmış olan "yeniden dönüşmüş bir muhafazakârlık"ın yeni sosyal felsefesinin bileşenleri olan "ortak mekânlar" ve "tarafsız yerler"in haritasını çıkarmıştır. İktidarın bu yeni vizyonunu "öncelikli işlevi, egemen sınıfın mantıki ve ahlâki bütünleşmesinin ifadesi ve üretimi olan, öznesi olmayan bir söylem" olarak ortaya koymuştur (Bourdieu ve Boltanski, 1976: 4).[6] "Siyasetin Sorunları"nda Bourdieu, kamuoyu yoklamalarındaki "cevap yok" yanıtının ve seçimlerdeki boş oyların derin bir siyasi anlamı olduğunu göstermek için bakışını, sosyal yelpazenin öteki ucuna doğru çevirmiştir: Bu cevaplar ve oylar göstermektedir ki, kamusal alanda düzgünce siyasi olan bir ifade arzetme yeteneği, herkesin evrensel olarak erişebileceği bir yetenek olmaktan çok uzakta, "toplulukça tanınmış bir ustalığa ve bunu icra etme üzerine konumlanmış bir duyarlılığa" sahip olmaya bağlıdır (Bourdieu, 1977: 64). Bu argüman *Distinction* kitabının "Kültür ve Politika" başlıklı bölümünde yeniden işlenmiştir. Bourdieu burada "sistematik deformasyon" pahasına, siyasi arenada sosyal konumlar uzayı ve konum-almalar uzayı arasında bir eşmantık olduğunu ortaya çıkarmış ve siyasi ifadenin iki tarzı arasındaki karşıtlığa ışık tutmuştur: İşçi sınıfı arasındaki siyasi yargılar, gündelik usa vurmayla devamlılık halindeki sınıf *ethos*unun etik kaynaklarından ortaya çıkmaktayken; burjuvazi arasında bu yargılar, siyasi tartışmanın özel durumlarına uygulanan uygun bir siyasi şifrenin kullanılmasından türer.

"Ethos ve logos, siyasi oyunun pratik ustalığı ve sözel ustalığı" arasındaki "radikal süreksizlik" (Bourdieu, 1979/1984: 537) temsili demokrasinin mikro evreninin işleyişinin analizini hızlandırmıştır. "Political Representation: Towards a Theory of the Political Field" makalesinde Bourdieu (1981: 3), hem "tüketici statüsüne hapsedilen sıradan vatandaşlara siyasi olarak etki-

---

6 Bourdieu burada, sonrasında Abercrombie, Hill ve Turner gibi Marksistler arasında şöhret bulan, Durkheimcı çerçeve içerisinde bir argüman formüle etmiştir.

li ve meşru algılama ve ifade etme formları" sunmak için mücadele eden özel aracı ve kurumların olduğu yarı özerk bir yapıyı incelemiş hem de kendisinin özel "champ" (alan) kavramının ilk uygulamalarından birini sunmuştur.[7] Partilerin ve parlamentoların işleyişinin analizi şuna işaret eder: Demokratik siyasetin temel çelişkisi, profesyonel politikacıların kendilerini, kendi unsurlarının isteklerine teslim ettikleri ve temel olarak birbirini hedeflemiş stratejiler takip ettikleri bir yetkilendirme hareketinin, mallarını kaybetmesi hatta mallarınm gasp edilmesi ihtimaliyle yaşıyor olmalarıdır. Hatta bunun daha fazlası, temsil edilen grubun ekonomik ve kültürel sermayeden daha fazla yoksun oluşudur.[8] Bu aynı zamanda şunu açığa vurur:

> Siyasi alan, fiili bir durum içerisinde aleni ya da örtük olarak neyin var olmuş olduğu ile ilgili, nesnel halde açık, yayımlanmış, resmî ve yetkili olarak neyin tam olarak var olduğuna dair katkısı olan, temsil ya da ifade gücünün [sokak gösterisi anlamında – ç.n.] uygulanışı için imtiyazlı alanlardan birisidir. (Bourdieu, 1981: 235)

Sosyal dünyanın fiili temsilinin bir tiyatrosu olarak siyasi alanın rolü, Bourdieu'nün siyasal sosyolojisinin ikinci büyük göstergesine işaret eder; otoriter adlandırma ve kolektif olanların sembolik imalatı- aileler, sınıflar, etnik gruplar, dinler, uluslar ve cinsler (Bourdieu, 1978, 1980, 1982/1991, 1985, 1998/2001).[9] Her türlü gücün içeriğinde bulunan sembolik gücün etkililiğini azımsayan gizli ekonomizme karşı, Bourdieu (2002a: 102) sosyal gerçekliğin, iyi bir ölçüde, "sosyal dünya-

---

7 Eğer bu makale bilimsel ve dinsel alanlar arasına sıkıştırılırsa, bu durum tesadüf olmaz (1971, 1982). Bourdieu için bu üç evren, üç temel şeyin manipülasyonunun tekeline sahip olmak iddiasındaki profan ve (dinsel) uzmanlar arasındaki radikal bölünme üzerine temellenme noktasında benzerdirler: Bilimsel gerçek, ruhsal kurtuluş ve sivil erdem.

8 "Garip bir ironidir ki, siyasi sermaye birikimi, hiçbir zaman, ekonomik sermaye birikimine karşı mücadele etme amacına sahip partilerdeki kadar büyük olmamıştır" (Bourdieu, 1981: 215 LPS).

9 Bourdieu'ye (1993/1996) ek olarak, modern toplumun temel siyasi ortaklığı olarak aile üzerine yeni bir makale, Lenoir'in (2003) orta çağlardan itibaren "ailecilik"in tarihsel formlarını kışkırtıcı bir şekilde analizidir.

nın uygun bölünmelerinin kesin bir kavramsallaştırması boyunca edindiği kültürel üretim alanlarında olduğu kadar, gündelik hayatın sıradan karşılaşmalarında" ve "gerçek siyasi mücadelelerin görünen ve önceden kestirilebilir çatışmalarında" yönlendirici olan bilişsel yapının kolektif bir çalışmasının ürünü olduğu gerçeğini dikkate alarak, "sosyal bilimin teori etkisinin bir teorisini, sosyal dünyanın teorisi içerisinde kuşatması gerektiğini" ileri sürer (Bourdieu, 1982/1991: 106). Gerçeği şekillendirmede gücün kaynaklarını iletişimin içkin özelliklerinde arayan ve *dili* mutlaklaştıran yaklaşımlara karşı, Bourdieu eylemsel çekiciliğin gizeminin kendi kendini, "uzmanlığın gizeminde", "yani başka bir deyişle, temsil edilen, kendisini oluşturan grubu, yine kendisinin oluşturduğu bir ortamda, temsilin dönüştürülmesinde" çözdüğünü ileri sürer (bu konuda bkz. Bourdieu, 1982/1991: 106 ve 2001/2004). Eylemsel söylemin etkililiği, kendisini açıklıkla ifade eden öznenin otoritesi ve yine kendisinin, toplumun nesnel bölünmesi ile uygun olma derecesi ile doğrudan orantılıdır: Bourdieu bunu, *Language and Symbolic Power*'da, belirgin sosyal farklılıkların, grubun kolektif muhalefeti ile ortaya serilen dinsel eylem kategorilerince mutlaklaştırıldığı dinsel seremoni, bilimsel mit, felsefi argüman ve kurumsal âdetlerin işlendiği "sosyolojik pragmatikler" başlığı altında bir dizi saha çalışması yoluyla göstermiştir (Bourdieu, 1982/1991: 120-121).

İşte bu başlık altında, birisi, Bourdieu'nün kamuoyu yoklamalarının siyasi faydalarının ve sosyal sonuçlarının etkili analizini; liberal demokrasideki diğer iki büyük popüler ifade biçimi olan seçimler ve sokak gösterilerine eklenen, onları karıştıran ve hatta onlarla çatışan, halk iradesinin ifadesinin bir kipliği olarak ortaya koyabilir. *Public Opinion Does Not Exist*'de Bourdieu, bu üç örtük ilkeyi, kamuoyu yoklamaları temelinde, yani herkesin bir düşünceye sahip olması/olabileceği, her düşüncenin eşit olması ve düşüncelerin ortaya konma hakkı ile ilgili öncelikli bir uzlaşımın olması temelinde sorguya çekmiştir; ki gazetelerdeki anket istatistiklerinin ortaya koyduğu şekilde "bir kamuoyunun varlığının iddia edilmesi, o dönem için,

düşüncenin ifade edilmesinin bir baskı ve gerilim sisteminden ibaret olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaya yarayan pür ve basit bir araç işlevi görmektedir" (Bourdieu, 1971/1979: 224; ayrıca Bourdieu, 1985). Kamuoyu yoklamaları, siyasi bilginin değil, grevler ve gösteriler gibi diğer grup-odaklı yöntemleri aşağı çekmeye meyilli yaygın kullanımın siyasi eyleminin ya da formel-eşitlikçi-bütüncül mantığı taklit eden seçimlerin aracısı konumundadır.[10]

Demokratik siyasetin sosyolojisi ve felsefesine Bourdieu'nün yaptığı üçüncü katkı, Max Weber'in meşhur bir şekilde ileri sürdüğü gibi yalnızca "maddi şiddet"in değil, aynı zamanda sembolik şiddetin de meşru kullanımı üzerinde tekel iddiasındaki fail olarak iktidar ve devlet alanı teorisi etrafında kümelenmiştir. İktidar alanı kavramı, Bourdieu tarafından tarihi soruşturmalar dizisi içerisinde 19. yüzyıl Fransa'sında sanatsal alanın ortaya çıkışı ve işleyişi, farklı iktidar biçimleri arasındaki çatışma sorunsalını somut olarak ortaya çıkaran Katolik kilisesinin hiyerarşisi, yasal otorite, yüksek sivil hizmetler ve elit okulları gibi üst düzey kuruluşlar, bir dizi monografik çalışmaya tâbi tutularak, detaylı bir şekilde incelenmiştir.[11] Yönetici sınıf kavramının doğasında olan katılık ve yanlış konumlandırılmış gerçekçilikten kaçınmak için Bourdieu (ekonomik, dinsel, yasal, bilimsel, akademik, sanatsal vs.) değişik türlerde sermayeye sahip olanların, sahip oldukları özel bir tür iktidarın üstünlüğünü dayatma çabasında oldukları, birbirleriyle bağlantı halindeki kurumlar öbeğinin bir taslağını çıkarmıştır:

> İktidarların paylaşımında her zaman bir denge durumu ya da *egemenlikteki işbölümünü* (bazen bu şekilde istenen ve tasarlanan ve açıkça görüşülen) yönlendiren, egemenliğin baskın

10 Oy kullanma ile kamuoyu yoklamasına katılma arasındaki meşruiyet çatışması ya da sembolik grup oluşturmanın bir yolu olarak sokak eylemlerine karşı ortak muhalefetleri, Champagne (1990) tarafından etraflıca analiz edilmiştir.

11 Bu çalışmalar 1971 ve 1996 arasında yayımlanmış, bunlardan çıkan temel sonuçlar *The Rules of Art* (Bourdieu, 1992/1996), *The State Nobility* (Bourdieu, 1989/1996) ve Bourdieu'nün 1990'lı yılların ilk yıllarında College de France'da devletin icadı üzerine yayımlanmamış ders notlarında bulunmaktadır.

> prensiplerini dayatmak amaçlı bu çatışma (durumu), yasallığın yasal prensipleri üzerine ve hatta ayrılmaz bir biçimde, egemenliğin kurumlarının yeniden-üretiminin yasal biçimleri üzerine bir çatışmadır aynı zamanda. Bu, bazen gerçek bir karşılaşma (tıpkı "saray savaşları" ya da geçici ve manevi iktidar sahipleri arasındaki silahlı çatışmalarda olduğu gibi) ya da sembolik bir karşılaşma (Ortaçağlarda çıkarları, hatiplerin, bellatorlar üzerindeki önceliğine dayananlar; ya da liyakatın, kalıtım ya da doğal yeteneğe önceliği üzerine 19. yüzyıl boyunca ve günümüze değin süren çatışmalarda olduğu gibi) şeklinde olabilir. (Bourdieu, 1989/1996: 376).

Kapitalist ve sanatçı arasındaki düşmanlıkla kişiselleşen ekonomik ve kültürel sermaye arasındaki kutuplaşmış karşıtlıkta demirlemiş olarak, iktidar alanı, her biri kendi iktidar alanı ile yönetilen, görece özerk alanların artmasına yardım eden yapısal bir farklılaşma ile bir bütünlük halini almıştır. Bu farklılaşma, hanedan devletine bağımlı olan hukukçuların yavaş yavaş kendilerine oda açmaları ve (yine kendilerine) "bürokratik alan" (sözgelimi, resmî olarak vatandaşlara hizmete adanmış, yetkili bir adlandırma ve sınıflandırma iddiası taşıyan, kişisel olmayan halk kuruluşları gibi... pozitif bir sosyodise için itimatname belgesinin tahsis edilmesi ve negatif bir sosyodise için de cezai göstergelerin sunulmasında olduğu gibi) yaratmaları ile yeni bir alanın kapısını açmıştır (Bourdieu, 1993/1994).

Devletin, iktidar alanı merkezinde konumlanmış olan tüm otorite eylemlerinin garanti altına alındığı merkezî bir sembolik sermaye bankası olarak yeniden kavramsallaştırılması, Bourdieu'nün, sarsılmaz bir örgütlenme olan devletin birleştirici vizyonunu terk ederek içsel bölünme ve çatışmaları –ki bunlar, ekonomik ve yasal düzenin devamlılığına kendisini adamış sağ siyasetle, mülksüzlük ve kamu mallarının tedarik edilmesinden beslenen sol siyaset arasındaki işleyen çatışmanın örneğini oluştururlar– sosyal alanı dönüştüren güçlerle ilintilendirmesine yol açmıştır (Bourdieu, 1993/1998). Bu durum, aynı zamanda, egemen ve baskı altındaki sınıflararasındaki siyasi ça-

tışmalar olarak alımlanan şeyin, sıklıkla egemen olanların çeşitli kategorileri (sözgelimi devlet yöneticileri ile mülk sahipleri) ve her biri kendini gözeten farklı sermaye üretimi tarzları (mesela okul yönelimli birikim ile kalıtsal aktarım) arasındaki bir çarpışma olduğunu anlamasına yol açar (bu konuda bkz. Bourdieu, 1997/2004). Ve şunu da anlamasına yardımcı olmuştur: Devlet yalnızca dışarıda, bürokrasi, otorite ve seremoniler kılığında mevcut değildir. Aynı zamanda içeride, herhangi bir siyasi eyleme girişmeden önce kendisinin dikte ettiği şeyleri bizim halihazırda içselleştirmiş olmamıza kadar, sosyal dünyamızı bilişsel olarak kuran ve eğitim yoluyla edinilen devlet onaylı zihinsel kategorilerin edinilmesi şeklinde, içimize silinemez bir şekilde kazınmıştır.[12] Son olarak Bourdieu, bürokratik devletin kuruluşuna ve farklılaşmış sermaye biçimleri arasındaki çekişmeye bağlı olan meşruiyet zincirinin uzatılmasının, kendilerinin ilerici amaçların hizmetine koşulmasına sunulacak olan evrenselciliğin dönüştürücü stratejileri imkânını ortaya çıkaracağını ileri sürer: Egemenlik üzerine iş bölümü daha fazla karmaşıklaştıkça ve çatışan öznelerin (hukukçular, rahipler, bilim adamları, sivil hizmet adamları, siyasetçiler vs.) kendi çıkarlarının ilerletmelerinin sivil bir ilgisizliği daha da çok artırmasıyla, ilerlemeye evrensel olan adına fırsatlar yaratırlar (Bourdieu, 1989/1996: 558-559).

Bourdieu'nün demokratik siyaset analizinin araçları, geniş çaplı tarihsel, antropolojik, sosyolojik ve siyasi-mantıksal bir araştırmayla ödünç alındı, konuşlandırıldı ve üzerinde oynandı.[13] Fransa'dan devam edersek, Bernard Lacroix, Daniel Gaxie

12 "Devletin kuruluşu, bir tür tarihsel olarak paylaşılan aşkın bir yapıyla el ele gider. Ki bu, şekillenme sürecinin ertelenmesi sonucunda, bütün özneleri için içkin bir hal almıştır. Dayattığı pratiklerin çerçevesi boyunca, devlet, ortak sembolik düşünce formlarını, devletçi sınıflandırma formlarını kurar ve aşılar... Devlet bu yüzden, ortak ve kendinden menkul, kurgulayıcı ortak duygu setindeki bir uzlaşım kuruluşu olan, hazır habitus orkestrasının koşullarını yaratır" (Bourdieu, 1997/2000: 209/175).

13 Yalnızca geçen on yılda yayımlanmış olan *Actes de la recherche en sciences sociales*'in sayıları arasından bazı örnekler için bkz. "Politiques" (91-92, Mart 1992); "Literature and Politics" (111-112, Mart 1996), "Violences" (120, Aralık 1997) ve "Votes" (140, Aralık 2001). Daha özelde devletle ilgili olarak bkz.:

ve Michel Offerle tarafından yürütülen siyaset biliminin önemli bir bölümü, onun teorilerinin yardımıyla kurumu deforme etmişler ve temsili demokrasi, partiler, oylama, seçimler ve gösterilerin merkezî kurumları ile ilgili zengin ve orijinal çalışmalar üretmişlerdir.[14] Fakat bunlar aynı zamanda Bourdieu'nün kendisi ve diğerleri tarafından günümüzün somut mücadelelerinde pratiğe aktarılmışlardır.

Demokratik mücadeleleri amaçlayan Bourdieu teorilerinin içerimleri

Bourdieu demokratik siyasetle ilgili kendi çalışmalarının içerimleri noktasında bilinçli ve ilerici dönüşümleri teşvik etmesi noktasında, bu çalışmaların sonuçlarını yaymaya her zaman hevesli olmuştur. On yıllar boyunca diğer birçok konuyla birlikte, Cezayir sömürgesi, kırsal değişim, eğitim, pedagoji, sanat, televizyon, iskân siyaseti, pazarın düzensizliği, ırkçılık, ayrımcılık, bilim ve Avrupa entegrasyonu ile ilgili araştırmalarının pratik dersleri üzerine geniş bir şekilde yazdı, ders verdi ve fikir teatilerinde bulundu (özellikle bkz. Bourdieu, 2002a). Gerçekte Bourdieu'nün müdahalelerine ağırlık kazandıran; sembolik sermaye birikiminin yanında, zaman içinde kamusal alandaki artan eylemciliğinin kaynaklarından biriyse, diğeri de onun anali-

---

"The History of the State" (116-117, Mart 1997); "Genesis of the Modern State" (118, Haziran 1997); "From Social State to Penal State" (124, Eylül 1998) ve "State Science" (133, Haziran 2000). Bourdieu'nün siyasal alan teorisinin çeşitli faydaları ile ilgili olarak şu çalışmaları dahil edebiliriz. Sovyet sonrası Doğu Avrupa'daki demokratikleşme ve ekonomik değişimle ilgili Stark ve Bruszt (1998); Hindistan şehirlerindeki kadın hareketleri üzerine bkz. Ray (1999); Endonezya'da İslâm ve demokrasi üzerine bkz. Hefner (2000); Çekoslovakya'nın dağılması üzerine bkz. Eyal (2003) ve Çeçenistan'daki ulusal ayaklanma üzerine bkz. Derluguian (2004).

14 Önemli çalışmalar arasında partilerle ilgili bkz. Offerle (1987) ve Pudal (1989), başkanlıkla ilgili bkz. Lacroix ve Lagroye (1992), oylama ile ilgili bkz. Gaxie (1978) ve Garrigou (1992), seçimlerle ilgili bkz. Blondiaux (1998), gösterilerle ilgili bkz. Favre (1990), siyasi krizlerle ilgili bkz. Dobry (1992) ve sosyal hareketlerle ilgili olarak da bkz. Neveu (1996). Aynı zamanda Bourdieu ve siyaset bilimi üzerine, Voutrat (2002) tarafından derlenen *Revue Suisse de science politique*'in tematik bölümüne başvurunuz.

zinin pratik sonuçlarının açık bir şekilde gerçekleşmesi olmuştur. Çünkü Bourdieu'nün habitus, alan ve sembolik iktidar teorilerinin gelişimi, haklarında eylem yolları düşündüğü kurumların işleyişine dair büyük bir karşılık kazanmasına neden olmuştur.[15] Bourdieu ayrıca, geniş siyasi gelişmelere ve sosyal hareketlerin demokratik fetihlerine yönelmiş olan yeni tehlikelere hâkim olmak amacıyla, devamlı olarak analizlerini yeniden gözden geçirip, onlara yeniden odaklanmıştır. Sözgelimi 1990'lı yıllarda, yönetici sınıfın ideolojisi üzerine çalışmalarla birlikte yirmi yıl önce başlanan araştırma süreci, özellikle bütünüyle ideoloji kavramının da terk edilip değiştirilmesiyle birlikte, emperyalist aklın kurnazlığının en son serüveni olarak neoliberalizmin manipülasyon dilinin tüm dünyaya yayılması üzerine yapılan çalışmalarla genişletilmiştir (Bourdieu ve Wacquant, 1998).[16] Global düzeyde değilse bile, Avrupa düzeyinde *us*un "realpolitik"ini beslemek amacıyla, sembolik alışverişin ulus ötesi ekonomisini açıklama çabası, "Stranglehold of the Journalistic Field"in (Bourdieu, 1994b ve 1996/1998) "ticari olanı saf olana" tercih edenlerin ağırlığını güçlendiren metalaştırmaya doğru genelleşmiş bir akıma merkezî medyanın nasıl destek verdiğini; edebiyat, sanat, felsefe, bilim, televizyon ya da siyaset, yani temas ettikleri bütün alanlarda, sanatsal hünerin bağımsız buyruklarına karşı pazarın isteklerine nasıl teslim olduklarını bütün detaylarıyla göstermesiyle tamamlanmıştır.

Bourdieu'nün siyaset sosyolojisinin ilk pratik içerimi, günümüzün mücadelelerinde entelektüelin yeni ve muhtemel rolü-

---

15 Bu durum özellikle yayımcılık ve medya konularında belirgindir. Bourdieu'nün (1994a) kültürel üretim alanları sosyolojisi, onun başarılı bir yayınevi açması (Raison d'Agir Editions) ve dergi eleştirmenliğindeki yetkinliği noktalarında anahtar olmuştur. (*On Television*, gazetecilerin öfkeli tepkileri sayesinde aylar boyunca en çok satan konumunda kalmıştır. Gazetecilerin bu tavırları onları, kutsal şeylere hakaret olarak addettikleri bir analizin aktif propagandistleri konumuna sokmuştur).

16 Ayrıca bu konuyla ilgili olarak bkz. *Actes de la recherche en sciences sociales* (121-122, Mart 1998) ile hayırsever kuruluşlar ve uluslararası aracılarla ABD'nin hukuk kuralları ve sivil toplum kavramlarım paketleyip uluslararası alana ihraç etmesi kousundaki multi-disipliner bir çalışma için de bkz. Dezalay ve Garth (2002).

nü formüle etmektir. Voltaire'den Zola ve Sartre'a kadar, kategorilerin kurumsallaşmasının tarihsel bir yeniden yapılanması temelinde,[17] Bourdieu (akademik uzmanlığın sahip olduğu gibi) çelişkiden uzak kalarak; entelektüel özerkliğin ve sivil meşguliyetlerin, bilim adamları, yazarlar ve sanatçıların ekonomik ve siyasal güçlere karşı kendi bağımsızlıklarını güçlü bir şekilde savunmaları yoluyla siyasi müdahalelerinin yeterliliğini artırmaları gibi sinerjik bir ilişkiye sahip olmaları gerektiğini iddia eder (Bourdieu, 1989, 1992/1996: 339-348). Fakat teknokratik bilimi (alıp), egemenliğin yükselen rasyonel tarzının hizmetine yerleştiren uzmanların ve danışma komitelerinin (*think tank*) artan etkisine karşılık olarak kültür üreticilerinin; tıpkı *Raison d'Agir*'in Avrupa'nın siyasal arenası ölçüsünde araştırdığı gibi, devamlı ve örgütlü bir biçimde göze çarpan kamusal tartışmaları yüklenmek için araştırmanın en şiddetli ürünlerini ortaya koymaya yeterli, tamamlayıcı bir bilimsel analiz ve yaratıcı iletişim uzmanlıkları birikimi yoluyla "kolektif bir entelektüel" yaratmak amacıyla, Jean Paul Sartre tarafından cisimleştirilen "eksiksiz entelektüel" ve Foucault tarafından savunulan "özgül entelektüel" modellerinin ötesine geçmeleri gerekmektedir (Poupeau ve Discepolo, 2004). Bu kolektif entelektüel, acil iki misyona sahiptir: İlk olarak sembolik egemenliğe ve özellikle kurulu siyasetin hazır birikmiş sorunlarının dayatmasına karşı savunma araçları üretmek ve onları yaymak. İkinci olarak eleştirel düşünceyi yenilemek ve onun sivil ütopyacılığın yanında sosyolojik realizme eşlik etmesine olanak sağlamak (Bourdieu, 2000: 99-107; 2001/2003: 363).

Bourdieu'nün demokratik pratikler hakkındaki araştırmalarının ikinci bir önemli dersi şudur: Siyasi eylem yalnızca kurumları (kamusal alanda nesnelleştirilen durumların tarihsel sistemleri vb.) değil, aynı zamanda yatkınlıkları da (sosyal faillere konumlanmış olan algı şeması, değerlendirme ve eylem) hedef almalı-

---

17 Dreyfus meselesi ve bu davanın, alan teorisi tarafından bildirilen dayanıklılığının sosyal kökleri etrafında, entelektüelin zihinsel ve sosyal kategorisinin kristalleşmesinin tarihsel bir incelemesi için bkz. Charle (1990); Bourdieu'nün Zola modeline karşı reaksiyonu için bkz. Mathy (2000).

dır. Temel ve uzun süreli bir ilerici değişim için, alanların siyaseti, sosyal üretim ve siyasi eğilimlerin ifadesinin kipliklerine yakın bir dikkat gösteren bir habitus siyaseti ile tamamlanması gereken yapılaşmış iktidar ilişkilerine yönelmelidir. Çünkü:

> Kendi kendine ve üretim koşullarının ya da yatkınlıkların güçlendirilmesinin herhangi bir şekilde dönüştürülmesi yolunun dışında, sembolik eylem, hümanist evrenselciliğin (ki bu da yatkınlıklardan ve inançlardan ortaya çıkmıştır) buyruk ve kınamalarına karşı tamamen ilgisiz kalan cisimleşmiş inançları, arzuları ve heyecanları ortadan kaldıramaz. (Bourdieu, 1997/2000: 215)

Birisi, mevcut düzene olan bağlılığın, düşünce ve ideallerin aracılığı, dil oyunları ve ideolojik kanaatler yoluyla değil de, temel olarak şeylerde ve bedenlerdeki kendi kayıtlarından kaynaklanan bir sosyal dünyanın çifte doğallaştırılması ve sosyal, zihinsel yapılar arasındaki sessiz ve görünmez anlaşma yoluyla işlediğini fark ettiğinde, siyaset daha komplike, daha derin bir mesele halini alır (Bourdieu, 1980 ve 1997/2000: 216). Bu durum özellikle (cinsiyet, kültür ve dil noktasından bakıldığında) egemen habitusun istekleri, bedenselleşmiş sosyal ilişki ve fiziksel bedenin kurallarına dönüşen sosyal bedenin kuralı (ki bu sebepten dolayı, –sosyal bedenin kuralı– yalnızca bir bilinç uyanışı tarafından askıya alınamaz) konuları için doğrudur.[18] Şu ana kadar, habitus ve dünya arasındaki uygunsuzluk durumlarının artmasıyla etiketlenen günümüzün toplumları, eğitime katılmanın genelleşmesi ve sosyal güvensizliğin yayılması dolayısıyla, statükonun *doxic* kabulünün kırılması ve alternatif tarihsel geleceklerin kolektif uygulanımının teşvik edilmesini hedeflemiş siyasi müdahaleler için verimli bir arazi or-

18 Egemenliğin mevcut ilişkilerinin cisimleşmesi yoluyla sosyal dünyanın buyruklarına karşı gösterilen işte bu bilinçdışı onaylama, Bourdieu'nün ideoloji kelimesinin faydalı olduğu sanısını yavaş yavaş terk etmesine yol açmıştır (1997/2000: 216). Sosyolog, somut bir biçimde ortaya koymak amacıyla, milliyetçiliğin cisimleşmesi ve egemen olunanlar arasında, egemen olanlarda olduğundan daha az olmayan (etnisite, cinsiyet ve sınıf) ırkçılığının ölümcül arzularını ortaya koyar (*a.g.e.*: 214-217).

taya sererler (Bourdieu, 1997/2000: 216, 276-278): "Arzulanan ya da korkulan şu veya bu şekillerde bir geleceğin, mümkün ya da kaçınılmaz olduğuna duyulan inanç, belirli konjonktürlerde bütün bir grup olarak kendi etrafında hareket edebilir ve bu yüzden bu geleceğin oluşmasına destek olabilir ya da ona engel olabilir". Siyaset kesin olarak, kendileri arasında bir özgürlük marjını belirlemek için, öznel umutlar ve nesnel fırsatlar arasındaki uyuşmadaki birbirini dışlama ya da bu uyuşmanın zayıflığına dayanır.

Blaise Pascal'ı dikkate alarak, Bourdieu'nün felsefi antropolojisi, insanları yalnızca ötekilerin yargılarının onayıyla haklı çıkarılmaya muhtaç bir şekilde konumlanmış, mantıki nedensellikten mahrum bir varlık olarak tasavvur etmiştir (Bourdieu, 1997/2000: 280-284). İleri toplumlardaki kültürel farklılığın yükselişiyle ilintili olan yeni bir gelişmeden farklı olarak, bu durum, *kabul görme siyasetinin her zaman bizimle birlikte var olduğu anlamına gelir*: Bunlar, insan durumunun aslında olan şeyleridir. Yeniden paylaşım konuları, sosyal varlık, her bir kimseye zorunlu olarak farklı sosyal konum ve değer tahsis eden farklılaşma yoluyla ortaya çıktığı müddetçe, *saygınlık* sorunlarından ayrı tutulamaz. Her şeyin her şeye karşı sembolik savaşı sona ermeyeceğine göre, ne kadar kaba malzemelere sahip olsa da, sosyal olarak kabul edilme isteğini içermeyecek bir siyasi iddia da mevcut olmayacaktır.[19] Bourdieu burada, yakın bir geçmişte ünlü siyaset felsefecilerinin artan göç ve yeni başlayan etnik ayrılıkların çağına uyan bir ilerici siyaseti hedef alarak öne sürdükleri kültürel tanınma sorunsalının, her türlü anlam ilişkisinin aynı zamanda bir zorlama ilişkisi olduğunu unutan ve kendi hermenötik ilişkilerini sosyal dünyaya yönelten akademisyenlerin "bilimsel önyargıları"nm bir ifadesi olduğunu ileri sürerek, temkinli demokrasi üzerine günümüz tartışmalarını

19 Bourdieu'nün (1994/1998: 4. bölüm ve 1997/1998: 279-288), Charles Taylor ve Amy Gutman'ın (1992) çokkültürlülük siyaseti üzerine görüşleri ile birlikte "haklı gösterme sorunu" ve "sermayenin sembolik sonuçları"na karşı tavrı için: Seyla Benhabib'in (2002) global çağda adalet ve kültürel farklılık teorisi ile Nancy Fraser ve Axel Honneth'in (2003) yeniden paylaşım ve tanınma ilişkisi üzerine alışveriş konusu.

komplike bir hale getirmiştir (Bourdieu, 1997/2000: 83): Kültür her zaman vizyon ve vizyonsuzluğun bir aracıdır; aynı zamanda sembolik yaşam ve ölüm mücadeleleri için bir silah, bir çıkardır. Bu yüzdendir ki kültür, her yerde insanlığı tanımlayan ve sınıflandıran bir tanınmış sosyal varlığa giriş sağlamak amacıyla ortaya konan savaşı sona erdirecek bir araç olarak değerlendirilemez. Birçok şey bize, Bourdieu'nün sosyal bilim olgusuna temel teşkil eden düşünümselliğin zorunluluğunun siyasete eşit bir şekilde uygulandığını hatırlatır: Entelektüeller, kendi entelektüel alanlarının özgül düzenlerinde liberal demokrasideki kendi halk inşalarını ve vatandaşların ilgilerini şekillendiren, bağımsız kültür üreticileri olarak takip ettikleri, kendi eğitmen olarak duruşları ve ilgi ve stratejilerindeki türlü türlü yolları ortaya çıkarıp kontrol altına almak için, devamlı bir surette kendi bilgi araçlarını kendilerine doğru yönlendirmelidirler (Bourdieu, 1987: 178-184).[20]

Sembolik sermaye ve (sosyal dünyanın) harekete geçirdiği farklılık ve hak iddialarının kaçınılmaz diyalektiğinin zorunlu olarak eşitsiz dağılımına nihai olarak demirlemiş egemenlik ilişkilerince ortaya serilmiş sosyal dünyayı Bourdieu'nün heyecan verici kavrayışının son siyasi içerimi, demokrasinin en iyi şekilde olumsal bir durum –formel eşitlik, eşit mevki ya da paylaşılmış özgürlükler– olarak algılanmasıyla değil; sosyal inkârın inkârının tarihsel bir süreci; sosyal ilişkileri daha az keyfi, kurumları daha az adaletsiz, kaynakların dağılımını ve tercihleri daha az dengesiz, tanınmayı daha az seyrek hale getirmenin sonsuz bir çabası olmasıdır. Ve bunun içindir ki Bourdieu, siyasi ilginin genel bir ilkesini ortaya sermiştir: İlk olarak şunu kabul etmek gerekir ki siyasi ifadeye dahil olmanın koşulları evrensel *apriori* olarak verili değildir; bilakis, bunlar sosyal olarak belirlenmiş ve farklı şekillerde tahsis edilmiştir. Siyasi olarak eylemde bulunmak ve düşünmek yeteneğini ve yönelimini evrenselleştirmeye çalışmak, demokra-

20 Bourdieu'nün, Habermas'ın iletişimsel eylem kavramı ve etiğinin eleştirisi (1997/2000: 80-88), tanınmanın siyasal teorisyenlerine ve çokkültürlülüğün savunucularına kolayca uygulanmış görünüyor.

tik siyaset olarak bildiğimiz evrensel olanın, özel tarihsel somutlaşmasına giriş kazanmanın gerçekçi yollarını evrenselleştirmek demeye gelir.

ÇEVIREN *Alaattin Oğuz*

KAYNAKÇA

Abercrombie, Nicholas, Bryan Turner & Stephen Hill (1984), *The Dominant Ideology Thesis*, Londra: Routledge.

Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press.

Blondiaux, Loïc (1998), *La Fabrique de l'opinion. Une histoire sociale des sondages*, Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1971/1979), "Public Opinion Does Not Exist", s. 124-130 *Communication and Class Struggle*, (Ed.) A. Matelart ve S. Siegelaub. New York: International General/IMMRC.

— Luc Boltanski ile (1976), "La production de l'ideologie dominante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2/3 (Haziran): 3-73.

— (1977), "Questions de politique", *Actes de la rechercheen sciences sociales*, 16 (Haziran): 55-89.

— (1978), "Capital symbolique et classes sociales", *L'Arc*, 72: 13-19.

— (1979/1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.

— (1980), "Le mort saisit le vif: les relations entre l'histoire incorporéeet l'histoire réifiée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33 (Nisan-Haziran): 3-14.

— (1981), "La representation politique. Elements pour une theorie du champ politique." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 37 (Şubat-Mart): 3-24, çev. *Language and Symbolic Power*, 1982/1991).

— (1982/1991), *Language and Symbolic Power*, Derleyen ve Giriş yazan John B. Thompson. Cambridge: Harvard University Press.

— (1984/1985), "Delegation and Political Fetishism", *Thesis Eleven*, 10/11 (Kasım): 56-70 (*In Other Words*'de bir daha basıldı).

— (1985), "Remarques a propos de la valeur scientifique et des effets politiques des enquetes d'opinion", *Pouvoirs*, 33 (Nisan): 131-139 (*In Other Words*'te çevirisi yapıldı, 1987).

— (1987/1990), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Cambrdige: Polity Press (Gözden geçirilmiş derleme, 1994).

— (1989), "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectualsin the Modern World", *Telos*, 81 (Sonbahar): 99-110.

— (1989/1996), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

— (1990), "Les conditions sociales de la circulation des idées", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 14-1/2: 1-10.

— (1992/1996), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Artistic Field*, Cambridge: Polity Press.

— (1993/1994), "Rethinking the State: On the Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory*, 12-1 (Mart): 1-19 (*Practical Reasons*'ta yeniden basımı yapıldı, 1994/1998).

— (1993/1996), "The Family as Realized Category", *Theory, Culture and Society*, 13-3 (Temmuz): 9-26 (*Practical Reasons*'da yeniden basımı yapıldı).

— (ve diğerleri) (1993/1999), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge: Polity Press.

— (1994a), *The Field of Cultural Production*, New York: Columbia University Press.

— (1994b), "L'emprise du journalisme", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 101-102 (Mart): 3-9 (*On Television and Journalism*'de yeniden basımı yapıldı, 1996/1998).

— (1994/1998), *Practical Reasons: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.

— (1995), "Erinnerungohne Gedanken", Pp. 42-47 *Von Vergessen vom Gedenken*, der. B. Sauzay, H.L. Arnold & R. Von Tadden. Göttingen: Wellstein Verlag.

— (1996/1998), *On Television and Journalism*, Londra: Pluto Press.

— (1997/2000), *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press.

— (1997/2004), "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field", *Constellations*, (Özel Sayı).

— (1998/2002), *Masculine Domination*, Cambridge: Polity Press.

— (Loïc Wacquant'la birlikte) (1998/1999), "The Cunning of Imperialist Reason", *Theory, Culture and Society*, 16-1 (Şubat): 41-57.

— (1998/2000), *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, Cambridge: Polity Press.

— (2000), *Propos sur le champ politique*, Lyon: Presses Universitaries de Lyon.

— (2001/2003), *Firing Back, Against the Tyranny of the Market 2*, Londra: Verso.

— (2001/2004), "The Mystery of the Ministry: From Particular Wills to the General Will", *Constellations*, (Özel sayı).

— (2002a), *Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*, (der.) Frank Poupeau & Thierry Discepolo. Marseilles & Montreal: Agone, Comeau & Nadeau.

— (2002b), *Le Bal des celibataires. Crise de la societe paysanne en Bearn*, Paris: Seuil/ Points. Bourdieu, Pierre & Abdelmalek Sayad (1964) *Le Deracinement. Lacrise de l'agriculture trtaditionnelle en Algerie*, Paris: Editions de Minuit.

Bittlingmayer, Uwe H., Jens Kastner & Claudia Rademacher (der.) (2002), *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourideus*, Opladen: Leske & Budrich.

Champagne, Patrick (1990), *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris: Editions de Minuit.

Charle, Christophe (1990), *Naissance des "intellectuels"*, Paris: Editions de Miniut.

Derluguian, Georgi (2004), *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus*, Londra: Verso.

Dezalay, Yves & Brian G. Garth (der.) (2002), *Global Prescriptions: The Production, Exportation and Importation of a New Legal Orthodoxy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Dobry Michel (1992), *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Durkheim, Emile (1998), *Lettres a Marcel Mauss*, Paris: Presses Universitaires de France.

Eyal, Gil (2003), *The Origins of Postcommunist Elites: From the Prague Spring to the Breakup of Czechosłovakia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Favre, Pierre (der.) (1990), *La Manifestation*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2002), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londra: Verso.

Garrigou, Alain (1992), *Le Vote et la vertu. Comment les Français sont devenus electeurs*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Lee, Orville (1998), "Culture and Democratic Theory: Toward a Theory of Symbolic Democracy", *Constellations*, 5-4 (Aralık): 433-455.

Gaxie, Daniel (1978), *Le Cens cache. Inegalites culturelles et segregation politique*, Paris: Seuil.

Hefner, Robert W. (2000), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press.

Lacroix, Bernard & Jacques Lagroye (der.). (1992), *Le President de la Republique*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Lenoir, Remi (2003), *Généalogie de la morale familiale*, Paris: Editions du Seuil.

Mathy, Jean-Philippe (2000), "The Prophetic Exigency: Zola, Bourdieu and the Memory of Dreyfusism", *Contemporary French Civilization*, 24-2 (Yaz-Sonbahar): 321-340.

Neveu, Erik (1996), *Sociologie des Mouvements sociaux*, Paris: Montchrestien.

Offerle, Michel (1987), *Les Partis politiques*, Paris: Presses Universitaires de France.

Poupeau, Frank & Thierry Discepolo (2004), "Scholarship with Commitment: On the Political Engagements of Pierre Bourdieu", *Constellations* (özel sayı).

Pudal, Bernard (1989), *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris: Pressesde la Foundation Nationale des Sciences Politiques.

Ray, Raka (1999), *Fields of Protest: Women's Movements in India*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stark, David & Laszlo Bruszt (1998), *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Steinmetz, George (der.) (1994), *State/Culture*, Ithaca: Cornell University.

Taylor, Charles & Amy Gutman (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton: Princeton University Press.

Topper, Keith (2001), "Not So Trifling Nuances: Pierre Bourdieu, Symbolic Violence, and the Perversions of Democracy", *Constellations*, 8-1 (Mart): 30-56.

Voutrat, Bertrand, "Debat: A propos de Pierre Bourdieu", *Revue Suisse de science politique*, 8-2 (Yaz): 101-150.

Bourdieu, Politika ve Marksist Teori*

Jim Wolfreys

Bourdieu ve "toplumsal hareket"

Aralık olaylarından sonra Bourdieu ve çalışma arkadaşları, neoliberalizm hakkındaki saldırılarını artırmışlardır. Sahibi oldukları *Liber/Raisons d'Agir* (Reasons to Act) adlı yayınevini, geniş okuyucu kitlesi olan, oldukça pahalı veya birçok konuyu kapsayan yaygın kitapları basmak için kullanmışlardır. Bourdieu'nün ilk yayımladığı *Sur La Television* adlı kitabı (1997), 100.000 kopyanın üstünde ve yine onun *Contre-feux*'u (1998)[1] 50.000 civarında, Serge Halimi'nin medya üzerine olan eseri *Les Nouveaux Chiens de Garde*'ı ise 150.000'nin üzerinde satmıştır. 1995 Aralık'ının Fransa'nın entelektüel seçkinleri üzerindeki etkisini konu alan ve kolektif bir çalışma olan *Le Decembre des Entellectuels Français* gibi yayınevinin diğer çalışmaları da aynı başarıyı elde etmiştir. *Raisons d'Agir* etrafındaki bu faal grup, gelişen bir militan *think-tank* ağının ve küresel kapitalizmin etkilerine karşı çeşitli yollar aracılığıyla mücadele eden muhtelif grupların bir parçası olarak; Almanya, Bel-

(*) Bu makale, Jim Wolfreys, "In Perspective: Pierre Bourdieu", *International Socialism Journal*, Summer 2000, Issue 87'den kısaltılarak çevrilmiştir. (© Bu makale yazarın izni alınarak yayımlanmıştır.)

1 İngilizce'de *Acts of Resistance* olarak yayımlanmıştır.

çika ve özellikle Grenoble olmak üzere çeşitli Fransız kasabalarındaki gruplarla birlik oluşturmuştur. Bu birlik, 1998 Kasım'ında sağ kanadın Saint-Simon Vakfı'na rakip olarak kurulan Kopernik Vakfı'm;[2] işsiz işçiler birliği ACI ve APEIS'i;[3] evsizler birliği SUD'u ve sayısız antifaşist, antiırkçı grubu barındıran *Groupe des Dix* federasyonunu; finansal spekülasyonlar üzerine "*Tobin tax*" kurma amacıyla oluşturulmuş ATTAC birliğini ve Bourdieu ile arkadaşlarının düzenli olarak katkıda bulundukları ve etkisi hızla artan aylık *Le Monde diplomatique*'i de içermekteydi.

Bourdieu, Aralık olaylarına kadar çeşitli hadiselere müdahalede bulundu. *Esprit* dergisinde bulunan bir grup akademisyene ve sosyal güvenlik sisteminin yeniden inşasını isteyerek Juppe'nin müdafisi olmayı seçen sosyolog Alain Touraine'e hafızalardan silinmeyecek saldırılar yaptı.[4] (Bu listenin akılda tutulması önemlidir; çünkü Bourdieu bu olaylardan sonra şunu söylemiştir: "Yıllarca fark edilmeden, günbegün aktif olarak çalışan ve böylece göze batmadan dalkavukluk eden entelektüeller şimdi görünür kılındı".)[5] Ayrıca demiryolu işçilerinin Paris'teki kitle gösterisinde konuştu[6] ve onlara *Estates General of the Social Movement*'a bir sonraki yılın Şubat'ında katılma çağrısında bulundu (1996 Kasım'da gerçekleşmiştir). Mart 1996'da homoseksüel çiftlerin yasal ve toplumsal olarak tanınması ve ırkçı yasamaya karşı sivil itaatsizlik çağrısı yapan dilekçelere imza attı; ardından Çok Taraflı Yatırım Antlaşması'na karşı olan işsizlerin gösterilerini destekledi ve Haziran '97'de seçilen Sosyalist, Komünist ve Yeşillerin koalisyon hükümetine karşı bir sal-

---

2 Bourdieu'nün katılımı olmadan Jacques Kergoat tarafından kurulmuştur.

3 Sırasıyla *Agir ensemble contre le chomage! and L'Association pour l'Emploi, l'Information et la Solidarité des Ch(tm)meurs.*

4 Önce "Pour une Réforme de la Sécurité Sociale", *Le Monde*'da, yayımlandı. Ardından Bourdieu, 4 Aralık 1995'te "*Appel des Intellectuels en Soutien aux Grévistes*"yi, yanıt olarak yazdı.

5 *Le Monde*, 26 Kasım 1996.

6 Bourdieu'nün Gare de Lyon'da işçilere yaptığı konuşma *Acts of Resistance'nin 24–28. sayfalarında "Against the Destruction of a Civilisation" olarak yer almaktadır.*

dırı niteliğindeki "solun solu için" (*for a left left*) başlıklı makalesini yayımladı.[7]

Milliyetçi Cephe (*National Front*) ile geleneksel sağın belli kesimlerinin bölgesel seçim anlaşmasının ardından yazdığı makalesinde, Fransız toplumundaki bilhassa da politik süreçteki faşizmin etkisinin gözle görünür artışına öfke dolu bir halde, seçmenlerini hayal kırıklığına uğratan, destekleyicilerini devre dışı bırakan ve bu duruma muhalif olanları sol dışına atan çoğulcu solun sahtekârlıklarını kınadı. Blair, Jospin, Schröder neoliberal üçlüsüne karşı, uluslararası bir direnişte biraraya gelmek için 1995'ten beri gelişmekte olan "toplumsal direniş"e çağrıda bulundu.

Bourdieu'nün artan popülaritesi, 1998 Haziran Avrupa seçimlerinde bir liste oluşturacağı spekülasyonu (ki oluşturmadı) ve müzik-sanat dergisi *Les Inrockuptibles*'ın yıl sonu sayısının editörlüğü davetiyle perçinlendi. Bourdieu "medya çarkından" dışlanan sendika destekleyicilerini, toplumsal hareket temsilcilerini, Susan George'u içeren ve "solun solu"nun diğer biçimleri için bir alan açma fırsatı yarattı. Hemen akabinde, NATO'nun Balkanlar'daki savaşına karşı önemli bir rol oynadı.[8] Son birkaç yılda el attığı konuların ana teması enternasyonalizm olmuş, *Estates General of the Social Movement* boyunca Sovyet etkisiyle bir kenara itilen enternasyonalizm ile bağların yenilenmesi gerektiğinin üstünde durmuştu.[9] Şimdilerde de Avrupa çerçevesinde bir *Estates General of the Social Movement* çağrısında bulunmuştur.[10]

15 senedir devamlı olarak solu, girişimcilikle kucaklaşması için dürten, raporlar hazırlayan ve çalışmalar yapan, pazar lehine *think-tank* yapan *Saint-Simon Vakfı*'nın 1999 yazında dağılması, 1995'ten beri entelektüel iklimde süregelen değişimin önemli bir göstergesi olmuştur. *Le Figaro*, yönetim kaybını ve onu takip eden iflas kararını, Aralık bunalı-

7 *Le Monde*, 8 Nisan 1998.

8 *Le Monde*, 31 Mart 1999.

9 *Le Monde*, 26 Kasım 1999.

10 *Le Monde*, 2 Mayıs 2000.

mına ve Bourdieu'nün antiliberal duruşundan bir entelektüel kesimin bir noktada toplanmış olmasına bağlamıştır.[11] Bourdieu'nün neoliberalleşmeye, akademi dünyasındaki meslektaşlarına ve medyaya[12] karşı olan polemiksel hücumunun hırçınlığı, kaçınılmaz olarak öfkeli bir karşı atağı provoke etmiş ve böylece bu atak *L'Esprit* dergisinin yayın kurulunun çetin çabalarıyla oluşturulmuş; Bourdieu'nün kamu müdahaleleri, Stalinizm ve ultra-solculuk olarak yorumlanmış ve eleştirilmiştir. Dergi, Bourdieu'nün politik duruşunu, determinizm ile teorik popülizmi[13] birleştirmeyi amaçlayan çalışmalarının bir yansıması olarak açıklama girişiminde bulunmuştur. Aynı zamanda *Les Temps Modernes*'in editörüne göre Bourdieu aslında Peguy ve Sartre geleneği dahilinde gerçek bir entelektüel değil, daha çok gazetelerde yazılan her şeyin bilimsel ortodoksisini koruyan bir "bilimsel papa"dır; bilimin Kardinal Ratzinger'idir.[14] Bu eleştiri, Jeannine Verdès-Leroux tarafından yapılan saldırgan bir çalışmada yankı yapmış ve bu çalışmada Verdès-Leroux, Bourdieu'nün "sefaletini" ve "sosyal terörizmi"ni eleştirmiştir: Bourdieu, Sartre'dan farklıdır; çünkü Sartre geldiği noktayı, edebi ve felsefi çalışmalarından sonra kazandığı okuyucu kitlesine, Bourdieu ise meşruiyetini yaptığı çalışmalardan çok kurumu *College de France*'a[15] borçludur.

Bu açılardan söz konusu saldırılar, sonraki kuşakların ortaya çıkması ve sosyal bir önem kazanması ile hortlamış olan Voltaire ve Zola'dan Sartre ve Foucault'ya kadar, Fransa'da bütün eleştirel entelektüellere takdim edilen ele alış tarzlarına ay-

---

11 *Le Monde* 24 Haziran 199.

12 Bourdieu ve işbirlikçilerinin saldırılarının en güzel yönü, neoliberal oluşumlara öncülük edenlere yaptıkları saldırıların şiddetidir. Bunların en kötüsü sinsiliğini ve göçmenliğe karşı ırkçı tavrını *Acts of Resistance*'da (*The Negative Intellectual*, s. 91-933) eleştirdiği Bernard Henri-Levy'ye karşı olmuştur.

13 O. Mongin ve J. Roman, "Le Populisme Version Bourdieu ou la Tentation du Mepris", *Esprit* 244, Nisan 1988, s. 162.

14 C. Lanzmann ve R. Redeker, "Les Mefaits d'un Rationalisme Simplicateur", *Le Monde*, 18 Eylül 1988.

15 J. Verdés-Leroux, *Le Savant et la Politique. Essai sur le Terrorisme Sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, 1998.

na tutmaktır. Bourdieu'nün durumu, 1995 Aralık olaylarında, sadece hâkim olan entelektüel ortamı değil, Fransız toplumunun farklı yönlerini de yeniden şekillendirmesi bakımından biraz farklıdır. İlk olarak Bourdieu'nün, önceden sergilediği davranışları, sonradan etrafındaki olaylara müdahale etmeye dönüşmüştür; 1995 yılından öncesi ile sınırlandırılarak şu örnekler verilebilir: 1981 yılında başkanlık seçimlerinde bağımsız aday komedyen Coluche'yi yine aynı yıl Foucault'nun Solidarnoso'yu desteklemesine benzer nitelikte olan destekleme girişimi, 1988 yılında Yeni Kaledonya'da sosyalist başbakan Michel Rocard'ı desteklemesi. İkinci olarak, olaylar, yapısalcılıkla başlayan ve 1968 Mayıs'ında postyapısalcıların uyanışı ile sürdürülen Marksizm-karşıtı tepkilere bir darbe vurmuştur. Touraine gibi sosyologlar 1995 yılma gelindiğinde 1968 ile ilgili yorumlarına karşı bir duruş sergilemişlerdir. Gerçeklik, işçi sınıfına dair yazma geleneğini çökertmeye dönüşmüştür. Daniel Bensaïd'ın belirttiği üzere Touraine'nin *Le Grand Refus* (1996) adlı kitabında Aralık olaylarını, önemsiz gibi gösterme çabaları, her sayfada kendiyle çelişmektedir.[16] Bourdieu'nün söylemlerini Marksist, determinist teorik bir tasarı gibi değerlendiren eleştiriler, çoğunlukla Bourdieu'ye değil onun savunduğu "sosyal eylem" kavramına yönelmişlerdir. Bu eleştiriler samimiyetsizliklerinin yanı sıra Bourdieu'nün siyasal duruşu ve neoliberalizm karşıtı eleştirileriyle ilgilidir.

Bourdieu ve Marksizm

Bourdieu'nün çözümlemesinin belirgin özelliği sermaye, sınıf, fetişizm gibi kullandığı birçok kavramın Marksizm ile ilişkili olmasıdır. Gerçekte Bourdieu'nün eserlerini Marksist ve bundan dolayı determinist olarak değerlendirmeyi reddetmek, giderek sıradan ve bayağı olmaktadır.[17] Sonuç olarak, Bourdieu kesin bir şekilde kendisinin Marksizmle birlikte karakteri-

---

16 D. Bensaïd, Lionel qu'as tu fait de notre victoire, Paris, 1988.

17 L. Ferry ve A. Renaut, *La Pensée 68, Essai sur l'Anti-humanisme Contemporain*, Paris, 1985, 5. Bölüm "*Le Marxisme Français: Bourdieu*"de yayımlanmıştır.

ze edilmesini reddetmektedir. Ancak Marx'ın dünyayı anlamak için öncelikle pratik hayatı kalkış noktası alma fikrini paylaşmakta ve *bütün sosyal hayatın temelde pratikten müteşekkil* olduğu düşüncesini kabul etmektedir. Mistisizmin arkasındaki teoriye öncülük eden bütün gizil şeyler, insanın pratiğinde ve bu pratiğin anlamlandırılmasında, kendine akılcı temeller bulur. Ayrıca Bourdieu'nün teori ve pratik arasındaki ilişki ile ilgili incelemesi, öznel eylem ve nesnel yapılar arasındaki ilişki (*The Logic of Practice*) ve iktidarın korunması ve sürdürülmesinin biçimleri üzerine olan çalışması, özellikle de *The Weight of the World*, Marksist toplum anlayışının temaları ile içiçe geçmiştir.

Bourdieu, Marksist teorinin kalbindeki tartışmalara güçlü katkılar sağlar; özellikle de kültürün yeniden-üretilmesi (*The Rules of Art*), tüketim (*Distinction*), devlet analizi, bürokrasi ve devlet iktidarının yeniden-üretilmesindeki eğitim ve bürokrasinin rolü üzerine çalışmalarında[18] (*Reproduction, Homo Academicus, The State Nobility*). Bu çalışmalarda göze çarpan şey, yasa koyucuların yetkilerinin sürekliliğini ideolojik üretimle garanti altına aldıklarıdır. Bu durum sadece kontrol nedeniyle açıklanamaz, diğer bir neden de yasa koyucu sınıfın imtiyazlı statüsünü, saf yeteneğe dayalı mevki verme sisteminin sonucuymuş gibi göstererek mümkün kılmasıdır.

Bourdieu, Marksist geleneğin "üretimin uzmanlaşmış failleri"nin analiz edilmesi için çok az şey önerdiğini düşünmektedir.[19] Doğru ya da değil, Bourdieu'nün ulaştığı sonuç, devletin sembolik gücünün anlaşılmasında Marksizmin yarardan çok zarar getirmesi ve Marksizmin hiçbir zaman konu ile ilgili yeni bir şey ortaya koyamamasıdır.[20] Jacques Bidet'in ortaya koyduğu gibi, Bourdieu'nün ilgisi, iktidarın kültürel araçları ile yeniden-üretilen mekanizmalar üzerinde yoğunlaşmak-

18 K. Marx, *Thesis on Feuerbach*, R. Jenkins'in 68. sayfasında yer almaktadır.

19 P. Bourdieu, *Pratical Reason*, Cambridge, 1988, s. 57.

20 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, s. 177. Bourdieu, Lukacs ve Godman gibi Marksist ideoloji analizine temel almaya çalışanları, kültürel alanın bazı özel durumlarına dikkat etmeden kültürel üretimi sosyal üretimle ilişkilendiren "kısa devre yanıltıcıları" olarak görür.

tadır. Fakat bunlar, üretimin sosyal sürecinin bütünlüğünden çok özel alanlarla ilgilidir. Bundan dolayı Bourdieu'nün kültürün üretimi konusundaki analizi, sosyal üretim sürecinin temel özelliğini görmezden gelmektedir. Bu yüzden *tek başına* iktisat, Bourdieu'nün çalışmalarından tahliye edilmiştir.[21]

Bilinç ve ideoloji

Bazıları, Bourdieu'nün uygun bir Marksist ideoloji[22] teorisi ortaya koyduğu ihtimalini belirtse de, Bourdieu hiçbir büyük çalışmasında, mülakat ya da diğer türdeki çalışmalardaki gözlemlerini kısıtlayacak bir Marksist teori ile sistematik bir biçimde ilgili olmamıştır. Marksist geleneğe dönük en açık eleştirisi bilinç ve ideoloji ile ilgilidir. Bourdieu'ye göre:

> Sosyal dünya bilincin kavramları ile ilerlemez; sosyal dünya pratikler, mekanizmalar ve benzeri şeylerle ilerler... Doxa'yı kullanarak birçok şeyi bilmeden kabul ederiz ve bunlara da ideoloji adını veririz. Bizler, Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden faillerin şeylere bilinçli olarak yönelmedikleri ve yanlış oyunlar tarafından güdümlenmediği yeni felsefelere doğru yönelmeliyiz. Ben, bu Kartezyen geleneğin bütünüyle yanlış olduğuna inanıyorum.[23]

Marksizm tarafından yapılan hata, direnişin kapasitesini bilincin kapasitesiymiş[24] gibi abartmasıdır. Bourdieu'ye göre bu hatadır çünkü bilişsel yapılar bilincin formları değil nesnenin doğasıdır:

---

21 J. Bidet, *Bourdieu et le matérialisme historique*, J. Bidet ve E.Kounélakis, *Dictionnaire Marx Contemporian*, Paris, G.Gartman, Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction, *American Journal of Sociology*, Eylül, 1991.

22 S. Hall, The Hinderland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge", Centre for Contemporary Cultural Studies içinde, *On Ideology*, Londra, 1978, s. 29; R. Jenkins, s. 18.

23 P. Bourdieu ve T. Eagleton, Doxa and Common Life, *New Left Review*, Ocak/Şubat 1992, s. 113.

24 *A.g.e.*, s. 114.

> İdeolojiler hakkında konuşmak, inançlar düzenine yani en iyi derecede somutlaşmış bir düzene ait olan "bilincin uyanışı" olarak adlandırılan bir düzene, entelektüel değişim yoluyla dönüşmeye eğilimli bir temsiller alanı hakkında konuşmaktır.[25]

Bourdieu aslında şunu tartışmaktadır: Marksizm, Hegel'e karşı çıkarken kullandığı "mantığın şeyleri ve şeylerin mantığı" terimleri ile kafa karıştırma eğilimindedir. Kendi için sınıf –öznel faktörlere dayalı– ve kendinde sınıf –nesnel kriterlerle ilgili olan– arasındaki ayrım yapılırken, Marksizm birinden diğerine geçişi doğal bir ilerleme olarak sunuyor; bir çeşit ontolojik inşa olarak ya da saf gönüllülüğe dayalı bir kavram olarak. Hiçbir yerde grubun uğraş içinde olması sayesindeki simya ile gizemden, bireyselleşmiş kolektiften, onun sonunu hazırlayan tarihsel faillerden, nesnel ekonomik koşulların dışında doğan şeylerden bahsedilmemektedir.[26]

Bourdieu'nün eleştirisinde iki özelliği fark etmek oldukça kolaydır: Radikal-sol iradeciliği ve geçtiğimiz yüzyılın tarihsel materyalizmi veya Marksizm-Leninizm olarak karakterize edilen determinizmi. Şu ana kadar aktardığımız Bourdieu'nün Marksizm eleştirisi, geleneği son derece çarpıtan ve Marksist ideoloji analizini, "yanlış bilinçliliğe" –false consciousness– indirgeyen Stalinist ve Maocu akımlara benzeyebilir.[27] Gerçekte Marx'ın bu soru ile ilgili cevabı ne kadar belirsiz olursa olsun, ideolojinin meta fetişizmindeki rolüne dayanan etkisi ve yanlış bilincin üretilmesindeki bireysel yanılgılar ile ilgili daha sofistike analizler sunmaktadır. Gramsci'nin düşüncedeki yasa koyucu sınıf ve onun kurumları ile ilgili olan "sınıf bilincindeki tutarsızlık" vurgusu, işçilerin devrimci sınıf bilinci ile tutarlı biçimleri korumak için sistematik şekilde yan-

25 P. Bourdieu, *Pratical Reason*, s. 54-55.

26 P. Bourdieu, "Espace Social et Genése des 'Classes'", *Acted de la Recherchen en Sciences*, no: 52/53, 1984, s. 5; Sung-Mintlong, s. 223.

27 Bu sorunun Lukacs ve Gramsci tarafından ele alınışı için bakınız: A Callinicos, 1987; J Rees, *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marksist Tradition*, Londra, 1998. Meta fetişizm ile ilgili olarak bakınız: S. Zizek, *The Plague of Fantasies*, Londra.

lış bilinçte oldukları, özellikle uyumsuzluklardan yola çıkarak toplumun ortaya çıkışıyla ilgili uygun bir teoriye ulaşabilmek için teorik bir düşünceyi engelleyerek, çok da ikna edici olmamaktadır.[28]

Eğer devrimci bilincin gelişmesi, basitçe işçi sınıfını iktidardaki sınıfın düşüncelerini reddetmeye ikna etmekten ibaret olsa idi, sosyalizm çok daha aşikâr olurdu. Gerçekte Bourdieu'nün kendi eserleri,[29] sorunun işçi sınıfının iktidardaki sınıf tarafından kandırılması ya da aldatılması olmadığını, buna karşın onların, insafsız olarak kabul ettikleri statüko ile ilgili başka bir alternatifin olmadığı düşüncesi ile sürekli olarak engellenmekte olduğunu ortaya koyar. Bu değişimi engelleyen, güçsüzlük hissidir. Bu durum, kolektif eylem deneyiminde yaşar (Aralık 1995 buna iyi bir örnek olabilir). Dayanışmanın pratik gerçekliği ve mücadelenin dönüştürücü etkisi statüko ile ilgili alternatif görünümler açar. Tarihsel materyalizm, Kartezyen olarak karakterize edilmeli, sonra özdeki teori ve pratik, eylem ve bilinç arasındaki karşılıklı etkileşim gizlenmeli, üstü örtük hale getirilmelidir. Bu ilişki, emeğin rolünün, tarihsel süreçteki nesne-özne ilişkisi olarak algılanmasında arabuluculuk yapar -insan bilincindeki bu durum, ne tam anlamıyla özgür ne içgüdüsel ne de reflekstir. Onlar her ikisini de dönüştüren dinamik bir yöntem düzenlerler.[30] Franz Jakubowski, Marksizmin kapitalizmin etkisi altındaki yabancılaşmış oluşumun gerçekliği ile dönüşüm için gerekli olan potansiyel arasındaki ilişkinin nasıl kavranabileceğiyle ilgili olarak açık bir özet sunar:

> Aynı zamanda hem nesne hem de insan olan proletarya, nesne ve özneye göre gerçekte ikili bir karakter ifşa etmektedir. Hem öz hem de görünüm; o hem içsel, özsel biçimdedir hem de yüzeydedir. Proletaryanın kendi durumu ile ilgili deneyimi

---

28 A. Callinicos, s. 154.

29 Bu terim onun önemli eserlerinin çoğunda teorik düzeyde ele alınır ve *The Weight of the World* şeklinde ifade edilir.

30 J. Rees, s. 74. Marx ve Engels'in emeğin rolü ile ilgili analizleri için s. 69–74 bakınız.

onu var kılar. Sosyal gerçekliğinin öz ve görünümden oluşan bir bütün olarak görüldüğü hâlâ doğru. Yabancılaşma, proletaryada doruklara ulaşır. Kişi, nesne ya da şey haline gelirken aynı zamanda özne ve bilginin nesnesi haline de gelmektedir. Bu yüzden realiteye ait bireysel bilgi, diyalektik maddeci bir duygu içindedir. İnsanın şeyleşme sürecinde, gerçekliğin şeyleşmiş yapısı erir ve insan sosyal bir varlık haline gelir. Gerçek düzlemde şey ve insan aynı şey haline gelir, şeyler ve insan karakteri arasındaki ilişki ortaya çıkar.[31]

Marksist teorinin temelini kendisine zorlamaların dayatıldığı, bilinçli ve bu yüzden dayatılanları istekleri doğrultusunda değiştirme kapasitesi olan insanlar oluşturur. Kapitalizmin temelinde, gizlenmeye çalışılan sınıflı toplum yatmaktadır. Fakat bu durum sürekli kesintisiz ve değişmeyen bir toplum yapısıdır. Bu yüzden Marksist diyalektik:

> Şeylerin oluşum durumu ile ilgili olumlu bir tanımlama içerirken, aynı zamanda bu durumun kaçınılmaz olarak sona ereceğini ve bunun tarihsel olarak sosyal formlar kazanarak değişecek akışkan bir hareket olduğunu inkâr eden tanımlamayı da içermektedir.[32]

Bourdieu, nesnel yapıların bilinçsiz birlikteliğine, habitus–pratik–yapılar–habitus (HPSH)[33] döngüsü teorisiyle sağladığı bilinçli eylem vurgusu ile nefes aldırabilmektedir. Marx'ın nesnelerin dönüşümsel yapıları fikrine katıldığı halde, amansız gibi görünen bu durumda, nesnel yapıların kendilerini yeniden ileri sürebileceğini savunur:

> Sosyal dünyanın her bir aşaması, geçici bir dengeden başka bir şey değildir. Bölüşüm ve kurumsallaşmış olan sınıflaşma, sürekli olarak yıkılacak ve yeniden inşa edilecektir. Mücade-

---

31 F. Jakubowski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Londra, 1990, s. 116.

32 K. Marx, *Kapital*'in ikinci basımı, K. Korsch, *Three Essays on Marxism*, Londra, 1971, s. 71.

33 J. Bidet.

le, az halde bulunan şeylerin bölüşümünün kaçınılmaz mücadelesidir.[34]

Açık olmayan şey, bu güç ilişkilerini, neyin kurduğu ve özellikle ekonomik faktörlerin biçimlenmesinde bu güç ilişkilerinin oynadığı roldür. Bourdieu rolün, eylem ve üretim ilişkilerinin sembolik yönü üzerindeki etkisini vurgulamasına rağmen ekonomiyi, niyet, rekabet, sömürü[35] ilişkilerinin kanunlar aracılığıyla dönüştürülerek oluşturulduğu bir sistem olarak kavranmasını engellemeyi amaçlar. Andreani, Bourdieu'nün ekonomik alanla ilgili anlayışının müphemliğini koruduğunu belirtmektedir. Bourdieu, ekonomik faktörlerin sosyal yapıyı bir bütün olarak etkilediğini reddettiğinden, ekonomiyi birçok alana ait tek bir alanmış gibi ortaya koymaktadır.[36]

Daha önemli olan şey ise, çalışmalarının sömürüye ilişkin kavramlardan yoksun olmasıdır. Bourdieu, gücün Nietzscheci kavranışına uzak noktada duran sınıf çizgisinde bir tabakalaşma konusunda ısrar etse de, çalışmaları, sınıf ve iktidarın yapısı ile ilgili sorular yaratmaktan uzaktır. Ayrıca sermaye ve onun değişik biçimleri ile ilgili kavramlaştırması, esasında sermayeyi bir kavram olarak sulandırma ve kapitalizm içindeki özel anlamından uzaklaştırma eğilimi içindedir. Eğer sömürü sorununun temeline sınıf konulmazsa, o, sömürünün başka bir biçimi haline gelir.[37] Başka bir açıdan da, eğer sınıf, sosyal yapıda sömürünün somutlaşmış hali olarak anlaşılırsa ve bireysel sınıflar,[38] üretim koşulları ve diğer sınıflar ile ilişki bağlamında tanımlanırsa, sömürü, çok da fazla kapitalizmin altında yatan iktidarın ürünü olarak görülmez. Başka türlü ise ne iktidarın nasıl doğduğu ne de farklı toplumlarda uğradığı değişimin anlaşılması güçtür. Marx'ın sermayeyle ilişkili analizi, elde edilmiş ya da kazanılmış ya da dönüştürülmüş bir kaynakmış gibi

34 P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 141.

35 *A.g.e.*, s. 113.

36 T. Andréani, "Bourdieu au-delà et en deçà de Marx", *Actuel Marx* 20, 1996.

37 Bu noktada analitik Marksizm ile ilişkisi için Callinicos, s. 70 bakınız.

38 G de Ste Croix, *Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londra, 1981, s. 43-44, aktaran Callinicos, s. 51.

değil, fakat ilişkiler sistemine özgü olan, emeğin sömürüsü ve rekabete dayanan, sistemin dinamik çelişkilerini neyin ürettiğini anlamaya izin veren bir şey gibidir.[39]

Bourdieu'nün sıklıkla altını çizdiği üzere, Marx'ta hem sistemin kendi yeniden-üretiminin nasıl gerçekleştiği hem de sistemin yeniden-üretilmesinin mekanik süreciyle ilgili ya da bu süreci devirecek şeyin ne olduğu ile ilgili gerçek bir anlayış yoktur:

> Habitus, bu yüzden, düzenlerin ayrılıklarını, farklılıklarını ve ilişkilerini sürdürmeye eğilimli bir yeniden-üretim stratejileri temelinde bulunur. Ve bu yüzden de, bilinçli ve kasıtlı olmasa da, pratik olarak sosyal düzenin yapılaştırıcısı olan bütüncül bir farklılıklar sisteminin yeniden-üretimine eşlik eder.[40]

Bu yüzden Bourdieu'nün özgürleşme ile ilgili olasılıklar üzerine titizlikle yaklaşması şaşırtıcı değildir:

> Tahakküm altındaki bireyler... bizim sandığımızdan çok daha fazlası ve bizim bildiğimizden çok daha fazlası için uzlaşırlar. Bu, imparatorluk sistemine benzeyen korkunç bir mekanizmadır –ideolojinin mükemmel aygıtlılığı, televizyondan veya propagandadan çok daha güçlü veya büyüktür. Uyuşmazlık oluşur ve farklı biçimler alır.[41]

Sonuç

150 yıl önce Marx, Londra'daki Chartistlerin buluştuğu toplantıda verdiği mesajı ile modern sanayi ve bilimin arasındaki karşıtlığa ve diğer bir açıdan da modern yoksulluk ve yozlaş-

---

39 Bu bağlamda Bidet ve Andréani, Bourdieu'nün çalışması ve analitik Marksizm arasındaki karşılaştırmayı gösterir.

40 P. Bourdieu, *The State Nobility*, s. 3.

41 Bourdieu ve Eagleton, s. 114. Bourdieu, bu çeşitte bir görüş birliğine örneğin, geleneksel birliktelikler ve siyasal organizasyonların ötesine giden protesto ve kaçış biçimlerinin doğmasına neden olan ve temelde düşler ve gerçek olabilirlikler arasındaki uyuşmazlıklara dayanan "kolektif uyanışı" betimlediği *Distinction* adlı eserinin 143–147 sayfalarında yer verir.

maya göndermede bulunmuştu. Onun tartıştığı üretim güçleri ve zamanımızın sosyal ilişkileri arasındaki karşıtlık açık, ezici ve yadsınamazdır:

> Bazı partiler bu durum için yas tutabilir, diğerleri ise modern yetkinlik ve onun çatışmalarını görmezden gelmek isteyebilirler. Ya da onlar, sanayileşmenin kendini tamamlama süreci için isteklerini, siyasetteki olağanüstü bir gerilemeymiş gibi kabul edebilirler.[42]

Avrupa'daki sosyal demokrasinin geri çekilişi ve piyasa öncesi kapitülasyonları ile karşılaşmış olan Bourdieu, soldaki bölünmelere karşı güçlü, iyimser bir panzehir sunmaktadır.[43] Onun, 1995 Aralık'ında Fransa'da başlayan ve 1999 Seattle mücadelesi ile yeni bir şekil kazanan kapitalizme direnç gösteren çeşitli akımlarla tutarlı uğraşısı, pratik ve teoriyi birleştirme kaygısına ışık tutmaktadır. Paradoksal bir şekilde, eleştirel entelektüel tavrına rağmen, klasik Marksist gelenekteki aydın ve işçi arasındaki işbölümünü yıkmaya çalışmıştır.[44] Bourdieu'nün teorik ve pratik müdahale noktaları (yapı ve failin rolü, sınıfın doğası) ile daha birçok bu tarz ve başka sorular doğmuştur.

İki yaklaşım arasındaki temel fark, rol ve mücadelenin potansiyeli kavramlarına dayanmaktadır. Bourdieu, habitus kavramını, bireyin doğa ve toplum ile karşılıklı ilişkisinde bir mekanizma olarak düşünür; fakat bu bağ sadece içi oyulmuş olan sınırlılıkları yeniden-üretir. Buna karşılık Marx emeğin, bireyler, doğa ve toplum arasındaki tahvil edici rolüne göndermede bulunur.[45] Bu bakımdan, şu sonuca ulaşabiliriz ki, Bourdieu

---

42 Marx'ın konuşması *the Fourth Annual Celebration of the Chartist People's Paper*, 14 Nisan 1856 tarihinde yayımlanmıştır, K. Korsch, s. 70.

43 Bu kötümserliğin çok daha net fakat çok daha az mantıklı olan örneklerinden biri Perry Anderson'ın *New Left Review*'idir (Ocak/Şubat 2000).

44 P. Bourdieu, "Social Scientists, Economic Science and the Social Movement," *Acts of Resistance*, s. 52–59. Gramsci'nin entelektüellerin rolü üzerine yazdıkları ile ilgili görüşleri için (ed.) Forgacs, *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*, Londra, 1999, 10. bölüme bakınız.

45 Kevin Ovenden'a bu karşılaştırmanın üzerinde durduğu için minnettarım.

politik sonuçlara yönelmiştir ve bu sonuçlar mümkün olanın sanatıyla sınırlıdır. Halbuki Marksizm siyaseti aynı zamanda imkânsızın da sanatını teşvik eder ki bu sanat, politik müdahaleleri mevcut ilişkileri çerçevesi içerisinde iyi bir şekilde işletmekle kalmaz, fakat aynı zamanda şeylerin işleyişini belirleyen çerçeveyi de değiştirir.[46] Marksizmle meşgul olma konusundaki isteksizliğine rağmen, Bourdieu'nün modern toplumun karmaşıklığı ve kural koyucuların hâkimiyetlerini sürdürmede kullandıkları araçları ve sonraki çalışmalarında insanın bu sürece olan etkisi ile ilgili betimlemeleri, Marksist tartışmalara etkileyici bir katkıda bulunmuştur. Gerçekte bunların yanında bazı sorular da (siyasi organizasyonları, stratejilerin, taktiklerin rolü, reform ve devlet ile ilgili sorular gibi) onun neoliberalizm karşıtı duruşundan doğan, kendine alternatif pazar arayarak var olan küresel kapitalizm karşıtı protestolarla devam edecek olan tartışmaların tam kalbine gider.

ÇEVİREN *Hande Çelik*

---

46 S. Zizek, "Towards a Politics of Truth: the Retrieval of Lenin. 100 Years after What is to be Done?" Kulturwissenschaftliches Institut, Essen, 2-4 Şubat 2001.

Pierre Bourdieu ve Bir Maxwell Cini Olarak Okul

Yasin Aktay

Eğitimin iktidarla ilişkisi her zaman çok doğrudan olduğu için, eğitim siyasetin en önemli çatışma alanlarından biridir. Çatışmanın önemli bir kısmı, eğitimin muhtevasının ne olması gerektiği üzerinde cereyan eder. Bu çatışmanın doğurduğu tartışmalar, eğitilecek yeni kuşakların doğrudan ideolojik özlem ve ideallerin savunmasız özneleri haline getirilmelerine dayanır. İlk planda ne kadar interaktif, ne kadar öğrenci özgürleşmesini gözeten bir yaklaşımı olsa da eğitimin nihai amacı itaat edecek bireyler oluşturulmasıdır.

Doğrusu eğitim söz konusu olduğunda, hiçbir toplum yapısında bunun istisnasının olduğunu söyleyemiyoruz. Eğitimin doğası bunu zorunlu olarak gerektiriyor. Yeni nesillere nasıl bir bilginin verileceği, ne tür bir kişiliğin kazandırılacağı, ne kadar eğitileceği, hangi tür değerlerin kazandırılacağı ile ilgili her toplumun belli bir kararı olur. Bu karar bazen bu çatışmaya veya tartışmaya taraf olanların mevzi kavgalarınm gerilimiyle belli bir istikrarsızlık yansıtıyor olsa da, eğitimin siyasallıkla yüklü doğası değişmez. Bazen siyasetin genelinde meydana gelen görece daha istikrarlı uzlaşmalar, eğitimin mahiyetine de daha ortak değerlerin aktarımındaki bir uzlaşma şeklinde yansıyabilir. Eğitim bu durumda ideolojik veya siyasi mahiyetinden biraz daha sıyrılabilir.

Eğitimi kendi değerlerinin yeni nesillere aktarıldığı bir yeniden-üretim süreci olmaktan ziyade, gelecek nesillerin kendi tercihlerini özgürce yapabilecekleri koşulların sağlanması olarak gören bir konsept kabul görebilir. Ancak bu konseptin kendisi de biraz irdelendiğinde sonuçta yine bugünün yaşayan akil-baliğ kuşaklarının yeterince benimsemiş olmalarına bağlı olduğu görülebilir. Yani bu değer bu günün insanınca yeterince kabul görmese, bunun gelecek nesillere aktarılması onaylanamaz. Milli devletler döneminde, eğitimin hem bu devletin aşırı merkezî doğasından hem de yaratmaya çalıştığı standart insan tipine ulaşma isteğinin en önemli kurumu olması, onu toplumsal uzlaşmanın en az sağlanabildiği, dolayısıyla çatışmanın en yoğun yaşandığı alanlardan biri haline getirmiştir. İktidarın insan üzerinde en iddialı olduğu alanların başında gelen eğitim, ulus-devletlerin kendilerini tesis etme, sürdürme ve var etme projelerinin en yoğun alanını oluşturmuştur.

Ulus-devletlerin tabiatı gereği eğitim, birçok açıdan standartları belirlenmiş bir tipin seri üretimi için özenle tasarlanmıştır. Tekçi bir eğitim anlayışı ulus-devletlerin eşitlik idealini gerçekleştirebilecek en önemli strateji olarak benimsenmiştir. Tekçiliğin, standartlaştırıcı istemi, aynı zamanda son derece ataerkil olan iktidar refleksiyle örtüşür. İktidar nesnesinin tek bir döl kaynağından ekilmesi ile tek bir kanaldan eğitilmesinin mahsulün belirlenmesi açısından özel bir önemi varken (Delaney, 2001), bu duyarlılığın gerektirdiği ataerkil kıskançlık eğitimin müfredatında sonuna kadar kendini hissettirir. Eğitimin müfredatını belirlemeye yönelik bütün uygulamaların eğitim nesnesi üzerinde hak iddia eden başka unsurlarla çatışmaması o açıdan mümkün değildir.

Modern ulus-devletin zorunlu eğitimle ilgili uygulamalarında halen, eğitimin gerçekten çocukların temel bir hakkı olarak mı almaya dayandığı yoksa çocuğun gerçek sahipliği üzerinde bir hak talebi mi olduğu konusu birbirine karışmaya çok eğilimli görünüyor. Özellikle Türkiye'de sekiz yıllık eğitim tartışmaları esnasında şekillenen politikalar, çocuğun sekiz yaşına kadar hangi okulu okuyacağı, bu okul içinde hangi müfredatı, ne

ölçüde takip edeceği sorusuna devletin mutlak bir otoriterlikle verdiği cevabın bütün tartışmaları kesmiş olması, insanlara bu gerçeği hatırlatmayı hedefliyordu: Hiç kimse kendi çocuklarına sahip olduğunu düşünmesin. Devlet bütün çocukların babasıdır ve aslında herkes bir bakıma da devlet adına çocuk yapmakta ve yetiştirmektedir. Sekiz yıllık eğitimde karar kılınan politika, aslında, Türkiye halkının kahir bir çoğunluğunun muhalefetini celp etmiştir. Buna rağmen bu politikanın bir türlü değiştirilmemesi, aksine buna en şiddetli muhalefet edenlerin bile bir süre sonra dayatmaları kanıksayarak kendi çocuklarının eğitimini yeni duruma uygun bir şekilde ve mevcut seçeneklerin arasında en iyiyi, en kaliteliyi arayarak sağlamaya yönelmesi de eğitimde "devletin babalık iddiası"nın sorgulanamayan temel bir hakka dönüşmesine katkıda bulunmuştur.

Diğer yandan çatışmanın diğer önemli kısmı ise eğitim yoluyla toplumsal tabakalaşma düzeninin devam ettirilmesiyle ilgilidir. Kimin hangi meslekler için seçileceği, kimin hangi meslekten eleneceği, eğitim sisteminin en önemli yanlarından birini oluşturuyor. Bu düzeyde meslekler arasındaki hiyerarşinin yanı sıra her mesleğin kendi içindeki tabakalaşmalarda kimin seçkinler katında yer alacağıyla ilgili sonuçlar da eğitim politikalarıyla yakından ilgilidir. Bu konuda ulus-devletlerin ideal-tiplerinin neredeyse herkesi eşit olarak tâbi tutmayı başardıkları eğitim sisteminin, sonuçta her bakımdan eşit mezunlar verdiğini söyleyemeyiz tabii. Herkesin zorunlu olarak okuması gözetilmektedir. Bu doğru, ancak herkes aynı kalitede okumamaktadır. Aynı kalitede eğitim alanların veya aynı müfredatı alanların hepsi aynı tepkiyi vermemekte ve gerek müfredatın içeriğine gerekse eğitim pratiğinin kendisine bazı öğrencilerin daha kolay uyum sağlayabilmeleri gibi nedenlerle eğitim sisteminin en tarafsız hali bazı eşitsizlikler üretebilmektedir.

"En tarafsız hali" diyoruz, çünkü Pierre Bourdieu'ye referansla bahsedeceğimiz ve genellikle Fransız eğitim sistemini temel alan gözlem ve tespitler, Türkiye'dekiyle karşılaştırıldığında bu tarafsızlığın düzeyi gerçekten çok ilginç bir hal alacaktır. Bunu biraz daha açalım.

Türkiye'de eğitim yoluyla üretilen eşitsizlikler, doğrusu Bourdieu'nün Fransız eğitimindeki gibi göstermek üzere çok entelektüel değerlendirmelere başvurulmasını gerektiren incelikte ve karmaşıklıkta değil. Bourdieu, eşitlik ve özgürlük idealinin beşiği sayılan Fransa'da eğitim sisteminin Fransız elitlerinin seçimi, şekillenişi ve meşrulaştırılması mekanizmalarını ortaya koymaya çalışıyor. Bunu yaparken, sonuçta herkesin eşit olarak aldığı ve herkesin hukuk önünde sonuçta eşit haklara sahip kılındığı eğitim sisteminin içindeki ince ayrıştırıcı ve fark yaratıcı mekanizmalara dikkat çekmeye çalışıyor. Türk eğitim sisteminin işaret etmeye çalışacağımız güncel konuları üzerinde düşünürken, doğrusu onun ortaya koyduğu bakış açısının bir karşılaştırma için ufuk açıcı olsa da fazla teorik kaçtığını söylemek zorundayız. Türkiye'de özellikle son on yıldır eğitim alanında uygulamaya konulan uygulamalar, Bourdieu'nün kalın merceklerle Fransız toplumunda bulmaya çalıştığından çok daha açık, görünür ve kaba eşitsizlikler üretmeye yönelmiştir. Katsayı yoluyla üretilmesi hedeflenen eşitsizlikler, bu yolla meslek liselerine giden öğrencilerin ömür boyu eğitim haklarından mahrum bırakılması ve tabakalaşma sistemi içindeki hareket kabiliyetlerinin iyice kısıtlanmasının Bourdieu'nün analizlerine uyarlanabilecek en önemli kısmı sınıfsal boyutları olabilir.

Kuşkusuz, aynı boyutla ilişkili bir konu da başörtülü öğrencilerin eğitimden dışlanmasıdır. Bunun basitçe başa takılan ve istenildiğinde çok kolay çıkarılabilen bir aksesuarın okullarda belli bir disiplin altına alınmasıyla çözülemediği veya çözülemeyeceği başından belliydi. Bugün ortaya çıkan durumda sadece başörtülü öğrencilerin eğitim sisteminden dışlanmak yoluyla toplumdaki tabakalaşma sisteminde kendilerine alt sıralarda bir yerin reva görülmesiyle bitmeyen bir dışlama mekanizmasının çalıştığını görüyoruz. Başını açmaya razı olup da okuyanları da hiçbir zaman terk etmeyen ve tam da burada Bourdieu'nün analizlerinin oldukça yardımcı olabileceği başka tabakalaşma örüntülerinin kendi dilini kurup örmeye devam ettiğini de görüyoruz. Bütün bunların daha detaylı bir analizi-

ne geçmeden önce Bourdieu'nün eğitimle ilgili görüşlerini biraz daha yakından görelim.

Kültürel sermayenin tevarüs yolları ve yeniden-üretimi

Aslında Bourdieu'nün bütün çalışmaları gibi eğitimle ilgili çalışmaları da öncelikle toplumdaki sınıfsal yapının kendine göre bir tasvirini ve teorisini yapmaktır. İncelediği diğer alanlar gibi eğitim sürecinin de toplumdaki tabakalaşmayı nasıl ürettiği veya yeniden-ürettiğini anlamaya çalışır. Toplumda ekonomik sermaye gibi ve buna paralel olarak bir sembolik ve kültürel sermaye vardır. Ekonomik sermayenin paylaşımına dayalı sınıfsal yapı, bu sermayenin paylaşımında da yer yer karmaşıklaşsa da, genellikle paralel bir biçimde işleyecek şekilde sınıfsal farkları yansıtır, yeniden-üretir ve meşrulaştırır. Toplumda var olan kültürel sermaye, tıpkı ekonomik sermaye gibi kıttır, her ne kadar kültürel unsurların paylaşılması onların değerlerini daha da artırsa da, kültürel sermaye bir sınıfsal eleme mekanizması olarak ancak belli bazı kültürel unsurların mümkün ölçüde belli ellerde toplanması yoluyla değerini koruyabilir.

Bourdieu, çalışmalarının hemen hepsinde kültürel sermayenin üretilme biçimine hâkim olan mekanizmaları çözmeye çalışır. *Distinction* isimli kitabında, örneğin, toplumun farklı unsurlarının farklı beğeniler üzerinden nasıl ayrıştığını ve bu ayrışmanın nesiller boyu değişik alışkanlıklar ve davranış tarzları üzerinden nasıl sürdürüldüğünü anlatır. Bu kitabındaki argüman, toplumun farklı sınıfsal tabakalarının estetik hazları alımlama düzeyinde kendini gösteren bir ayrımın var olduğudur. Değişik hazlar arasından kendi sınıfsal aidiyetlerini veya farklarını ortaya koyan tercihler, aile içinde veya belli sınıfsal çevreler içinde öğrenilerek sonraki nesillere aktarılır. Görünürde herhangi bir ayrımın olduğunu iddia edebilecek bir somut durum söz konusu değildir. Hatta belki denilebilir ki, bu farkı üst sınıflar lehine ortaya koyanlar bile kendi davranışlarındaki ayrımcılığın farkında olmayabilirler. Bu yüzden Bour-

dieu bu davranış örüntülerini, insanların farkında olmayabilecekleri ortak tasavvurları ifade eden ideoloji kavramını güçlü bir biçimde çağrıştırabilecek şekilde tasarladığı *habitus* kavramıyla ifade ediyor.

Habitus, tıpkı ideoloji gibi insanların ortak bilinçaltını temsil edebilen, ama sadece düşünceden ibaret olmayan, bir alışkanlıklar kümesini ifade eder: "Dayanıklı ama değişebilir temayüller, yapılandırıcı yapılar olarak işleme istidadına sahip yapılandırılmış yapılar". Yani alışılmış belli davranış kalıplarının, pratiklerinin, yapı haline gelmiş geleneği. Daha basit bir ifadeyle, tekrarlana tekrarlana bir yapı haline gelmiş davranış kalıplarının insan bilincini, kişiliğini, estetik beğenilerini ve algılarını da belirlemesi söz konusudur. *Habitus*, "nesnel olarak düzenlenmiş ve düzenlidir ama hiçbir şekilde kurallara itaatin ürünü değildir, aksine bunlar bir kılavuzun örgütleyici iradesinin bir ürünü olmaksızın, kolektif olarak orkestra edilebilir" (Bourdieu, 1990: 53) şeyleri temsil eder.

Burada da kural, bu davranışların belli bir amaçlarının olmaması, elde etmek için uygun metotların devreye sokulduğu özel işlemleri gerektirmemesidir. Bir yanıyla *habitus*, insanların yaşam tarzlarının düşünceleri üzerindeki etkisini de, materyalist veya ekonomik bir indirgemeciliğe düşmeden anlatan bir kavram. İnsanlar yaşadıkları gibi inanır, düşünür, hisseder ve hoşlanır; inandıkları, düşündükleri, hissettikleri, hoşlandıkları gibi yaşarlar.[1] Bu yolla tercihlerinde bir tür "pratiklik duyusu" gelişir. "*Habitus*, belli bir durumda yapılması gerekli olan şeye ilişkin" tam da bu pratiklik duyusundan başka bir şey değildir. Bunu Bourdieu yer yer spordaki "oyunu okumak" tabiriyle de karşılıyor. Bu yanıyla kavramın Marksist kültür teorisi için güçlü bir açılım sağladığı kabul edilmiştir. Açılım Marksist teoride tercihleri tamamen belirlenmiş özne anlayışına karşılık kendi farkına ve sonuçta yaptığını bilen ve eyleyen özneye doğrudur.

---

1 Hz. Ömer'e atfedilen "ya inandığın gibi yaşarsın veya yaşadığın gibi inanmaya başlarsın" sözü hatırlansa yeridir. Aslında daha genel olarak İslâm felsefesi veya kelamındaki amel-iman bütünlüğüyle ilgili Eş'arilerle Maturidiler arasındaki meşhur tartışmanın bütün içerimleri bu tartışmanın bağlamı içinde gidip geliyor.

Kavramın bu açıklamasından sonra, Bourdieu'nün habitusunun toplumsal yapıdaki birçok "alan"daki, özellikle de eğitim alanındaki işleyişini görelim. *Distinction*'da estetik hazların, beğenilerin ayrımlaşmasında *habitus*ların kurucu bir belirleyiciliğinin bulunduğundan bahseder. Ama *habitus*lar farklı sınıfsal tabakalarca kendi seyirleri içinde seçilirler. Bu seçimlerde *habitus*ların içinde yüklü olan ve ancak bu insanların okuyabildikleri gizli kodlar vardır. Ayrım ve *görüş* ilkesinin kendisi beğeni ile ilgilidir. Beğenilerse belki de tartışma konusu yapılamayacak kadar kendi nesnellik güçlerini de yüklenirler. Ama yüklendikleri bu güce rağmen bir farkın da nedeni veya sonucu olmaya devam ederler.

Toplumdaki ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin her ikisinin farklı meslek veya ekonomik durumlara uygun olarak dinamik değişim süreci boyunca beğenilerin, tüketim alışkanlıklarının değişimini çapraz bir ilişkiyle anlaşılır kılmaya çalışıyor Bourdieu. Ekonomik sermaye ile kültürel sermaye her zaman paralel olarak dağıtılmayabilir. Ekonomik sermayeye sahip olmayanın kültürel sermayeden de payına uygun olanın, yani kolay ulaşılabilen ve kitlelerin tüketimine açık olan beğenilerin, düşmesi beklenir. Toplumda beğenilerin dağılımında böyle bir çekicilik de işlemektedir zaten. Ancak ekonomik sermayeye sahip olanların doğrudan ve hemen kültürel sermayeyi de ele geçirmeleri söz konusu değildir. Ekonomik sermayenin temininde ilerleme kaydedildikçe beğeniler ve kültürel tüketim tercihlerinde bir değişim yaşansa da bu aynı hızda olmaz. Tıpkı ekonomik gelişmedeki veya Marx'ın tasnifiyle altyapıdaki değişimin üstyapıya veya kültürel, ideolojik, sanatsal ve siyasal alana aynı hızda yansıması gibi. Bu eşzamansızlık arada tabii ki sınıfların veya toplumsal kategorilerin lümpen versiyonlarının ortaya çıkmasına da yol açıyor.

Diğer yandan, bazen ekonomik sermayeye sahip olmadan, yüksek bir kültürel sermayeye –örneğin bir üniversite profesörü olarak, bir sanatçı olarak veya güçlü bir yazar olarak– sahip olmak suretiyle ekonomik sermayede görece bir yer edinilebilir. Ancak bu durum sınıfsal ayrımın ortadan tamamen kal-

dırılmasının garantisi değildir. Yüksek kültürel sermayeye sahip olanların düşük bir ekonomik gelirle statülerini daha ucuz ama daha seçkin yollarla dışa vurmaları söz konusu olabilir. Normalde sadece seçkinlerin kullanımına açık bazı kültürel tüketim unsurlarının seçkinliğin bir ifadesi olduğu herkes tarafından fark edilip moda haline gelebilir. Örneğin bir dönemde sadece seçkinlerin yüksek sanat olarak benimsedikleri müzik eserleri veya "tekniğin olanaklarıyla yeniden-üretilebildiği bir yolla" (Walter Benjamin) her türlü sanat eseri herkesin erişimine açılıp daha geniş kitlelerce benimsenebilir. Bu durumda açıkça sözkonusu eser seçkinliğin bir ifadesi olma vasfını yitirecektir. Bir ayrım unsuru olarak veya ayırt edilebilen bir unsur olarak haz nesnesi, başkalarından yeterince ayırt etmiyorsa zaten haz verme vasfını da kaybeder.

Bourdieu'nün buraya kadarki anlattıkları, kuşkusuz kitaplarında çok daha detaylandırılmış bir biçimde, toplumdaki "ayrımlar"ın matrislerini ortaya koymaya çalışmak ve görünürdeki eşitlikçi iddialara veya uygulamalara rağmen bu ayrımların aktarılma yollarını nasıl bulabildiklerini göstermektir. Bunda eğitimin çok önemli bir yerinin olduğu çok açıktır. Ayrım stratejileri veya *habitus*ları, eğitim yoluyla bir sınıf veya bir toplumsal tabaka içerisinde nesilden nesile aktarılır. Eğitim genel olarak kültürel sermayenin üretimi ve paylaşımının süreklileştirilmesini sağlayan bir kurum olarak ele alınır. Eğitimin yaygın olmadığı, dolayısıyla eğitimin ulus-devletlere özgü boyutlarıyla eşitliği sağlamak gibi bir yükümlülüğün altında bulunmadığı geleneksel zamanlarda, zaten yüksek sınıflardan başkasının okullarda okumak gibi bir lüksü bulunmadığından, okul sistemlerinin bu tür eşitsizliklerin üretimindeki payından bahsetmek lüzumsuz olurdu. Oysa modern eğitim sistemi zorunlu eğitim düzenlemeleri dolayısıyla eşitlikçilik iddiasıyla tutarlı davranmaya çalışmaktadır. Sanayi devrimini tanımlamanın en önemli yollarından birisi ekonomideki, biri de siyasetteki devrime işaret etmekse, biri de kuşkusuz eğitim alanındaki devrime ışık tutmaktır. Eğitimdeki devrim, modern dünyada artık hiç kimseyi dışarıda bırakmamacasına herkesin belli bir stan-

dart eğitimden geçmesini gerektirmiştir. Sayısal olarak bundan yüzyıl önceki okur-yazarlık seviyesiyle bugünkünü karşılaştırmak da bu devrimin boyutlarını ortaya koyar.

Maxwell cini veya kültürel sermayenin yeniden-üretimi

Ancak Bourdieu tam da herkesin eğitilmesiyle eşitliğin sağlanmış olmadığına dikkat çekiyor. Gerek mezun olunan okullar arasındaki kalite veya prestij farkları, gerek aynı okul içinde okurken tevarüs edilmiş olan kültürel sermaye dolayısıyla eğitimde başarabilme farkları, herkesi okutmakla eşitliğin sağlanmış olmayacağını gösteriyor. Fransız eğitim sistemi üzerinde gözlemleri sonucunda genel olarak okulu ünlü fizikçi Maxwell'in bir tür cinine benzetiyor Bourdieu. Termodinamik alanındaki çalışmalarıyla bilinen Maxwell, ikinci termodinamik kuralını formüle ederken,

> "az ya da çok sıcak, yani az ya da çok hareketli tanecikler arasında bir cin olduğunu hayal eder: bu iblis tanecikleri ayırır, en hızlılarını ısısı artan bir kaba, en yavaşlarını da ısısı azalan bir kaba atar. Bunu yaparken de, başka türlü yapıldığında ortadan kalkacak olan farklılığı, düzeni korumuş olur. Okul sistemi de Maxwell'in cini gibi çalışır: ayıklama işlemi için gereken enerji harcaması pahasına, eskiden mevcut olan düzeni, yani birbirine eşit olmayan kültürel sermayeyle donanmış öğrenciler arasındaki farkı korur... Bir dizi ayıklama işlemi aracılığıyla, miras yoluyla kültürel sermayeye sahip olanları, bu sermayeden yoksun olanlardan ayırır. Yetenek farklılıkları ise, miras alınan kültürel sermayeye göre oluşan toplumsal farklılıklardan ayıramayacağından, böylece eskiden var olan toplumsal farklılıkları ayakta tutar" (Bourdieu, 1995: 40-41).

Okulların farklı kültürel kökenlere ait insanları birbirinden ayırma konusunda izlediği ince yollar vardır. Bourdieu bu yolun her şeyden önce okullarda verilen eğitimin hâkim kültürün ideolojisini ve kültürel kodlarını içermesiyle açıldığına dikkat

çeker. Eğitim, hâkim kültürün kodlarını içermekte ve bu kodları alt sınıflardan gelen öğrencilerin çözmesi genellikle çok kolay olmamaktadır. Bourdieu bu konuda dayandığı bulgularını formüle eden bir önerme ileri sürer: Bütün okul eğitimi başarısı temelde hayatın en erken döneminde önceden alınmış olan eğitime dayanır. Gelişigüzel başlamaz, aksine önceden belli becerilere ve bilgilere dayanır. Hâkim sınıflara mensup çocuklar, bu becerileri ve bilgiyi okul öncesi yıllardan itibaren içselleştirmişlerdir. Bu yüzden onlar sınıfta aktarılan mesajların şifresini çözecek anahtarlara sahiptirler. Daha açık bir ifadeyle onlar mesajın şifresine sahiptirler. Dolayısıyla toplumsal grupların eğitimsel başarıları doğrudan doğruya sahip oldukları kültürel sermayenin miktarına bağlıdır. Bu yüzden orta sınıf öğrenciler işçi sınıfına mensup öğrencilerden daha yüksek bir başarı seviyesine sahip olurlar, çünkü orta sınıf altkültürü hâkim kültüre daha yakındır.

Bourdieu, eşitlikçi vurgusu her zaman biraz daha önde olmuş olan Fransız eğitim sistemi üzerinde yaptığı gözlemlerde, öğretmenlerin öğrencileri notlandırmada bile tarafsız davranmalarının mümkün olamadığını ve büyük ölçüde hâkim sınıfın değerlerini ve stillerini öncelediklerini kaydeder. Bir öğrencinin kolayca görülemeyen nüanslarda gösterdiği fark, onun notlandırılmasında bir adım önde olmasını sağlıyor. Alt sınıflardan gelen öğrenciler genellikle hâkim sınıfların tarzını benimseyen öğretmenlerin gramer, aksan, ses tonu ve konuşma tarzında içkin anlamları kavramaktan acizdirler. Oysa diğerlerinde bunun anlam şifreleri önceden mevcuttur. Bu yüzden Bourdieu'ye göre eğitimin modern toplumdaki esas amacı, bütün eşitlikçilik iddialarına rağmen, aslında bir "eleme işlevi"ni yerine getirmektir. Bu da alt sınıf (Bourdieu "işçi sınıfı" der, oysa artık işçilerin bir sınıf bütünlüğüne sahip olduklarını söylemek kolay değildir) insanlarını eğitimin daha üst düzeylerinden bertaraf etmek anlamına geliyor (Bourdieu, 1988). Coleman'ın da 1960'lı yıllardaki istatistiki görüntüsünü verdiği gibi, alt sınıfa mensup olanlar doğrudan bir engellemeyle karşılaşmıyorlar. Aksine, görüntüde diğer insanlarla aynı sıralarda okul oku-

maya bile teşvik ediliyorlar ama yaşadıkları koşullar, ailenin ekonomik durumu ve bu durumun ürettiği kültür içinde daha yüksek eğitime girmeyi kendilerine kolaylaştıran bir yol katedemiyorlar (Aktay, 2002: 16).

Dolayısıyla tekrarlamak gerekirse, öğretmenler köken olarak hâkim sınıftan gelmiyorlarsa bile taşıdıkları ve öğrencilere aktardıkları bilgi ve kültür yine hâkim sınıfın dilini kullandığı için bu dili anlama konusunda hâkim sınıftan gelenlerin daha büyük avantajları olduğu açıktır. Yani aynı sınıf ortamında eğitim görseler bile farklı smıfsal-kültürel sermayelere sahip öğrencilerin verilen eğitimden aynı şeyleri alma şansları daha işin başında yok gibidir. Bourdieu bu kültürel sermayelerin farklılaştırma yolları üzerinde uzun uzun durur. Yukarıda verilen Maxwell cini örneği bu tür okulların nihai işlevleri için oldukça açıklayıcı olmaktadır.

Ancak Bourdieu'nün verdiği bu örnekler yine de farklı sınıfsal kökenlerden gelenlerin aynı sınıf ortamında eğitim gördükleri durumlarla ilgilidir. Doğrusu ulusal eğitim sisteminin bütün insanlara eşit eğitim ve fırsatlar sağlama konusundaki vaatlerine sadık kalma adına izlenen politikalar, bir zamanlar böyle istisnai durumların ortaya çıkmasına yol açmış olabilir. Ancak zamanla eğitim alanlarının gittikçe ekonomik durumlara göre ayrışması gibi bir gelişme de göz önünde bulundurulmalıdır. Bourdieu, bu tür durumlar üzerinde de duruyor. Nitekim eğitim kurumlarının daha başından itibaren belli ekonomik sermaye seviyelerine göre ayrışması günden güne daha başat bir model olmaktadır. Fakir çocuklar zaten zenginlerin okudukları okullara gidememektedir. Eşitlikçiliğin bir şekilde gözetildiği devlet okullarında genellikle kurumun muhitinden dolayı fakirlerin erişimine kapalı olması kendiliğinden sağlanmaktadır. Türkiye gibi çok nadiren de olsa ara bölgelerdeki okulların farklı sınıfsal kesimleri buluşturabildiği yerlerde Bourdieu'nün bahsettiği türden bir mekanizma çalışabilir. Ancak Türkiye'de gittikçe artan ve yaygın bir kabul gören özel eğitim kurumlarının yaygınlaşmasıyla birlikte bu mekanizmaların artık esamisinin daha az okunacağını düşünebiliriz.

Bununla birlikte Bourdieu eğitim sisteminin eşitsizliklerin yeniden-üretimini sağladığı başka mekanizmalar olarak zekâya dayalı ölçme-değerlendirme ve seçme sistemlerine dikkat çekiyor. Matematiğin hegemonik bir bilgi alanını oluşturduğu eğitim sisteminde seçkin mesleklerin matematikteki başarıyla hiyerarşik bir sıraya dizilmesi sonucunda, önemli meslekler ile önemsiz meslekler arasında da paralel olarak kaçınılmaz bir sıralama meydana gelmektedir:

> Okul sistemi, çoğunlukla, tüm öğrencileri mükemmellik biçimlerinin tek ve biricik hiyerarşisi olarak matematiğin dahilinde sıralayarak, tümel yargılarını ve temyize/tartışmaya olanak tanımayan kararlarını, büyük bir psikolojik baskıyla dayatmaktadır. Dışlanmışlar, kendilerini, kolektif olarak benimsenen ve onaylanan, dolayısıyla da psikolojik olarak tartışılmaz ve tartışılamayan bir ölçüt olan zekâ adına, mahkûm edilmiş buluyorlar: bu nedenle de tehdit altındaki bir kimliği yeniden oluşturmak için, çoğu zaman okul ve toplum düzeniyle kopmanın (Fransa'da, pek çok suçlu çetesinin okula karşı isyan çerçevesinde biçimlendiği ve kaynaştığı gözlenmiştir) ya da, yine örnekleri görüldüğü gibi, psişik bunalımın, hatta akıl hastalığı ve intiharın dışında bir çareleri kalmıyor (Bourdieu, 1995: 49-50).

Fransa ile Japonya eğitim sistemini karşılaştıran Bourdieu, her ikisinde bu konuda paralel eğilimler tespit ederken, tam da bu eşitsizlik türünün bir komplikasyonu olarak ortaya çıkan "meslek liseleri" ve "genel liseler" arasındaki farklar üzerine de Türkiye'deki birçok duruma ışık tutacak bir yaklaşımda bulunuyor. Genellikle meslek liseleri her tarafta bir tür aşağı statüyle karşılanırken genel eğitim liselerine belli bir statü atfedilmektedir. Her tarafta politikacılar meslek liselerinin yüksek bir statüye kavuşturulması veya bu liselerin toplumdaki önemi üzerine bir sürü nutuk atarlar ama bunların hiçbirisi kendi çocuklarını meslek liselerine göndermeyi asla göze almaz. Bourdieu hem meslek liseleri ile genel eğitim arasındaki, hem de genel eğitim okullarının kendi içindeki farklılaşmaları neticesin-

de ortaya diploma kalitesi farkının çıktığına işaret eder. Bir de kehanette bulunur Bourdieu:

> Geleceğin büyük çatışmalarının kökeni, hiç şüphesiz devlet aristokrasisinin büyük ve küçük kesimleri arasındaki giderek gerginleşen bağıntıdadır: Gerçekten de, her şey, bankalarda, sanayide, siyasette, iktidarın tüm üst düzey konumlarını, giderek daha çok tekellerine geçiren, Fransa'da "büyük okullar"ın, Japonya'da da devlet üniversitelerinin mezunlarının karşısında, kültürün küçük samurayları, ikinci derecede diploma sahipleri kuşkusuz iktidardaki grubun genişletilmesi yolundaki mücadelelerinde evrenselci gerekçeleri devreye sokacaklardır (Bourdieu, 1995: 51).

Bourdieu'ye göre buradaki gelişme, 16. yüzyılda ve Fransız Devrimi'nin başlangıcında taşralı küçük soyluların ya da 19. yüzyıl başında Meici ıslahatına karşı "yurttaşların özgürlüğü ve haklar" adına isyan başlatan dışlanmış samurayların yaptığıyla karşılaştırılabilir. Fransa'da 2005 yılının Kasım ayında cereyan eden olaylar, daha önce 1968 öğrenci olaylarının birçok açıdan tekrarı olarak tam da bu dışlanmışlığa karşı verilen büyük tepki değil miydi? Kuşkusuz Mağripli gençlerin isyanı olarak başlayan olaylarda sınıfsal boyut ile etnik boyut birbirini kesiyordu. Ancak kısa bir süre sonra Mağripli gençlerin hareketlerinin tam da Bourdieu'nün analizlerine daha fazla konu olan beyaz alt-sınıf insanlarca da desteklenmeye başlanması Bourdieu'nün bütün analizlerine güçlü bir isabet payı sağlıyor. Gerçekten de Mağripli gençlerin tâbi oldukları ayrımlar ve Fransa'daki tabakalaşma düzenindeki yerleri Bourdieu'nün belli bir düzey için resmettiği ince ayrımcılık stratejilerini gerektirmeyecek kadar kabacadır. Ancak özellikle farklı diploma tarzlarının toplumda oluşturduğu tabakalaşmaya dair çok şey söylenebilir. Fransa'da bir tür kast sistemi oluşturduğundan sıkça söz edilen bu ayrımcılığın dönem dönem çok şiddetli toplumsal hareketleri davet etmesi Fransız toplumunun önemli bir *habitusu* haline gelmiştir. Ayrımların eğitim yoluyla aşılamazlığı düşüncesi, bir tür kader etkisi yapmaktadır. Bu yolla gençler önlerini kapalı gördük-

lerinden, kaybedecek hiçbir şeylerinin bulunmadığı veya sistemin kendilerine vaat ettiği hiçbir olanakla mutlu olamayacaklarını hissettikleri bir çaresizlik durumuna yakalanıyorlar. Bu da kendilerini ya içlerine iyice kapanıp kinik bir apolitik tavrı benimsemelerine yol açıyor veya hiçbir hedefi olmayan, hıncın dışavurumundan başka bir amacı olmayan bir öfke patlamasına hazır hale getiriyor.

Homo academicus ve birliğe katılım yolu olarak okul

Bourdieu, *Homo Academicus* isimli kitabında da (1988) akademik dünya içindeki ayrımcılığın hem disiplinlerarası hem de farklı üniversiteler arasında ortaya çıkardığı farklara ve tabakalaşmaya olan katkılarına ışık tutuyor. Temel sorunu olan "eğitimin sınıfsal ayrımları sürdürme işlevi" ile ilgili analizlerini bu çalışmasında akademik dünyaya uyarlıyor. Bilimlerin piyasa şartlarındaki geçerlilikleriyle de büyük ölçüde belirlenen hiyerarşilerinin akademik dünyada mütekabil bir biçimde sürekli yeniden-üretildiği görülebilir. Fizik veya mühendislik ve tıp bilimlerinin her zaman sosyal bilimlere nazaran büyük üstünlüğü olacaktır. Çünkü sosyal bilimlerin toplumda hiçbir doğrudan pazarı yoktur. Bölümler arasındaki bu hiyerarşi tabii ki farklı üniversiteler arasında da kaliteli üniversite veya kalitesiz üniversite yaftalarını sürekli taşıtacaktır (Aktay, 2003).

Akademik dünyanın sosyolojisine hasredilmiş olan bu kitabının Fransız akademi çevrelerinden büyük tepkiler çekmesi kaçınılmazdı. Çünkü genel olarak başkalarını nesneleştirmeye dayalı bir mesleğin icracılarının, kendilerini bir anda bir araştırma nesnesi olarak bulmaya yeterince hazır olmadıkları görünüyordu. Özellikle akademik cemaate dahil olma, bu katılımın genel geçer tarzları ve bu yolda sergilenen kalite(sizlik)lerin ifşası pek iyi karşılanamayacaktı.

Akademik dünyada özellikle seçme ve yerleştirilme düzeyinde insanların içinden geçtikleri seremoniler, Bourdieu'ye göre bir tür ayinsel kopmayla veya gerçek bir büyülü sınırla belirginleşir: "Bizatihi giriş sınavı ve sınavın oluşturduğu –ka-

zananların sonuncusu ile kazanamayanların birincisi arasındaki bir *ad*, bir *sıfat* taşıma hakkıyla büsbütün belirginleşen–ayinsel kopma veya gerçek büyülü sınır" (Bourdieu, 1995: 41) Bourdieu'ye göre bu kopma, "Durkheim'ın çözümlediği biçimiyle kutsal olan ile dindışı olan arasındaki ayrım paradigmasına dayanan gerçek bir büyü işlemidir" (aynı yer).

Diğer yandan okullarda sürdürülen "klasman" ölçütleri veya faaliyetlerinin her zaman bir *düzenleme* işlemine denk düştüğünden hareketle Bourdieu, üniversitelerde akademik unvanların verilme biçimiyle ilgili süregelen prosedürleri bir tür ifşaat olarak ortaya koyar. Ona göre:

> "Bir toplumsal sıra farklılığı, *kalıcı bir düzen bağıntısı* kurar: Seçilenler, yaşamları boyunca, bir aidiyetin ([şu veya bu okulun]... mezunu) damgasını taşırlar: sözcüğün ortaçağdaki anlamıyla bir *birlik* üyesidirler: bir soylular birliğine, yani öze dayalı bir farklılıkla sıradan fanilerden ayrılan ve bu nedenle de tahakküm etme konusunda meşrulaşan insanların net biçimde sınırları çizilmiş kümesine aittirler. İşte okulun geliştirdiği ayrım, bu bağlamda da bir *kutsama*, yani kutsal bir kategoriye, bir soylular sınıfına dahil etme düzenlemesidir" (aynı yer).

Akademik dünyada bu dahil etme düzeninin en ideal formlarında bile belli bir kadrolaşma düzeni olarak devam etmesi kaçınılmaz olarak görülebilir. Belki tam da bu yüzden, unvanlar rastgele verilmez. Akademik hayata devşirme dikkatle yapılır. Kuşkusuz Bourdieu'nün çizdiği bu tablo hiç boşluk veya sızma kabul etmeyen bir katılığa sahip değildir. Doğrusu, hem zenginleri kayıran eğitim sisteminin içinde çok yetenekli fakir çocuklarının parlak başarılar kaydetmesi istisnai olarak da olsa mümkündür, hem de başka okullarda yetiştiği halde bir "fakir ama başarılı-çalışkan" çocukların hikâyelerini mümkün kılan bir alan her zaman var olacaktır. Ancak burada söz konusu edilen, kitlesel başarı grafiklerini ortaya çıkaran hâkim eğilimlerdir.

Türkiye'de eğitim: Devşirme ekonomisinden içe kapanmaya

Türkiye'de eğitimle ilgili meselelerin birçoğuna Bourdieu'nün anlattıkları ışığında bakmak mümkündür. Kuşkusuz bu bakış Bourdieu'nün bütün yaklaşımlarının karşılığını Türkiye'de de bire bir görebileceğimiz anlamına gelmiyor. Kaldı ki Fransa'daki uygulamaları itibariyle de Bourdieu'nün yaklaşımlarında isabet kaydetmeyen, abartılı sayılabilecek bir sürü yan bulunabilir.

Sorunu, eğitimin bazı sınıfsal ayrımları yeniden-üretmesi açısından gördüğümüzde, işe, Türkiye'nin toplum yapısının Fransa'daki gibi bir tür kast sistemini andırmaktan uzak olduğunu söyleyerek başlamak gerekiyor. En azından tarihsel olarak Osmanlı'dan itibaren cumhuriyetin kuruluşuna, oradan da yakın zamanlara kadar bu kast sisteminin tam aksi bir toplumsal pratiğin mevcudiyetinden bahsetmek daha fazla mümkün olacaktır. Bunda da Türk eğitim sisteminin birçok açıdan devşirme pratiğinin gerektirdiği bir duyarlılığa dayanmasının çok önemli bir rolü olduğunu söylemek abartılı olmaz. Devşirme genellikle çok soylu olması gerekmeyen tabakalardan yapılır ve öncelikli olarak devşirilecek çocuğun yetenekleri, doğuştan getirdiği zekâ, fiziki görünüş ve sair meziyetler daha önemlidir. Osmanlı'nın yüksek bürokrasisinde çalıştırılmak üzere devşirilen çocukların bu açıdan soylu veya zengin bir kökenleri yoktur. Zaten soyluların kendi çocuklarından vazgeçmeleri söz konusu olamazdı. Paraya da ihtiyaçları olmadığı için çocuklarından uzak kalmayı gerektirecek bir ekonomik mecburiyetleri bulunmamaktaydı. Osmanlı'da eğitimin ancak Anadolu Türkmen kabilelerine karşı Balkan kökenlilerin kayırılması yoluyla bir ayrım etkeni olarak devreye girmesinden söz edebiliriz. Osmanlı bürokrasisinde istihdam edilmek üzere, Anadolu çocukları tercih edilmiyordu. Bunun Osmanlı yönetim tarzına özgü sebepleri vardı. Her şeyden önce Türk kökenlilerin, arkalarındaki kabile bağlarından dolayı sarayın kayıtsız şartsız emir kulu olma ihtimali sınırlıydı. Sa-

dakat içinde çalışmama ihtimalleri hesaplanıyordu. Dahası arkalarındaki kabile bağları için sarayı bir güç yükleme unsuru olarak kullanma ihtimalleri yok sayılamazdı. Yine de birçok görevde, işe yarayacağı düşünülen elemanların "devşirilmesi" esnasında göze çarpacak ölçüde bir sınıfsal ayrımcılığın işletildiğine dair bir işaret yoktur. Ulema ve halk arasındaki yakın ilişkiler ve din kurumunun halktaki en aşağı ve en yüksek tabakaları buluşturan kanalları eğitimde sınıfsal olmaktan ziyade talep ve meziyet esasının daha belirleyici olduğu bir düzeneği çalıştırmıştır.[2]

Cumhuriyet döneminde de, cumhuriyetin dayandığı halkçılık, eşitlikçilik gibi değerler dolayısıyla ilk dönemde mümkün mertebe herkesin kitlesel bir eğitimden geçirilmesi esası kabul edilmiştir. Köy okulları, özellikle köyden yetenekli gençlerin devşirilerek yeni rejime hem orta-sınıf ideolog/entelektüeller olarak kazandırılması, hem de bu yolla köylerde yetişen gençlere sistem içinde yukarıya doğru tırmanma fırsatı veriyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarında hayata geçirilen reformlar yeni bir elit tabakasının kültürünü de işlemeye çalışıyordu. Batılı hayat tarzlarının benimsetilmesini de gerektiren bu yeni reformlar, toplumda kültürel sermayenin aslında bir tür yeniden dağıtımını da kapsıyordu. Doğrusu o saatten sonra okullarda geçerli olacak yeni kültürün benimsenmesine dayalı yeni hayat tarzları, kültürel kodlar, sembolik işaretler çalışmaya başlayacak ve

2 Osmanlı'daki devşirme sisteminin bir özelliği en alt tabakalardaki, neredeyse köle pozisyonundakilerin en üst seviyeye kadar tırmanabilmesine imkân tanımasıdır. Batı'daki hiçbir şekilde üst sınıflara geçiş kabul etmeyen kölelik düzeniyle karşılaştırıldığında, bunun çok önemli bir fark ortaya koyuyor olduğu açıktır. Üstelik bu modelin sadece Osmanlı'da geçerli olmadığını, Mısır'da bir dönem kölemen olarak getirilmiş olan Memlukluların, çok değil sadece iki kuşak sonra Mısır'ın yöneticileri durumuna yükselebilmiş olmasından, Doğu ve Batı'daki kölelik rejimlerinin birbiriyle karşılaştırılamayacak kadar farklı olduğunu gösteriyor. Bunu teyit için bugün eşitliğin beşiği kabul edilen Fransa'ya, bir de daha dün Afrika'dan Amerika'ya taşınan yüz binlerce zenciye reva görülen muameleye bakmak yeter. Bu kölelerden biraz kafası çalışma istidadı gösterenlerin daha yolculuk esnasında hemen imha edildiği, zekâ istidadı gösteren kölelerin en iyi ihtimalle, döl yapmasın diye asla çiftleşmesine müsaade edilmediği kaydedilmiştir. Gerek Fransa'da gerek Amerika'da kölenin ebediyen ait olduğu alt sınıfları aşamaması için bütün tedbirler alınmıştır; sınıfsal hareketlilik alabildiğince engellenmiştir.

bu durum devşirilecek yeni elemanların seçilmesinde de önemli bir unsur oluşturacaktı.

Yanı sıra, bazı okulların kendi içinde bir tür mensubiyet ve üyelik sistemini alttan alta işlemeye yöneldiğini de görüyoruz. Galatasaraylılık, Mülkiyelilik, Robert Kolejlilik gibi mensubiyetler, Türkiye'nin önemli görevlerinin tahsis edilmesinin en önemli geçitleri olmuştur. 1950'li yıllardan sonra İTÜ, ODTÜ üyelikleri üniversite olarak yöneticilerin devşirildiği yerler olmuştur. Bu üniversitelerden yer yer köy kökenli halk çocuklarının yetişmiş olması devşirme mekanizmasının işlemeye devam ettiğini göstermiştir. Bu kuşakta birçok yöneticinin bu güzergâhı izleyerek devletin en tepesine kadar yükselmiş olduğunu da görüyoruz (Demirel, Özal, Erbakan gibi örnekler tipiktir). Ayrıca, köken olarak sadece sınıfsal alt düzeyin değil, aynı zamanda etnik olarak da bir çeşitliliğin bulunması, eğitimdeki fırsat kapılarının sonuna kadar kapalı olmadığını gösterir. Bu açıdan Türkiye, Avrupa'nın diğer ülkelerini bilmeyiz ama doğrusu Fransa'dan çok daha ileridedir. Üstelik Türkiye'nin bu alandaki bütün olumsuzluklarının, örneğin halkçılığın "halka rağmen" ısrarla yürütülmesinin bile kaynağının bir Fransız tarzının körü körüne benimsenmiş olması yeterince manidardır. Laiklik yoluyla halkla araya sokulan mesafeler ve devletin, politik sermayenin laiklik etrafında geliştirilen bir kutsallık sembolizmiyle toplum üzerinde bir baskıya dönüştürülmesi, Fransız Aydınlanmasına dayalı itikatların Türkiye'deki selefice yorumuna dayanmıştır.

Türk eğitiminde Fransızlaşma veya Bourdieu'ye Türkiye'de bir "alan" açmak

Denilebilir ki, Türkiye'nin eğitim sisteminin Bourdieu'nün Fransız eğitim sisteminde eleştirdiği durumlara iyice yaklaşmasının veya en azından son durumlarla karşılaştırılabilir hale gelmesinin 15-20 yıllık bir geçmişi vardır. Onun da iki önemli kanalı olmuştur:

Birincisi eğitimde liberal piyasa ekonomisinin iyice ge-

lişmesiyle birlikte kaliteli eğitimin iyice ekonomik sermayeye bağlanan erişim imkânı. Liberalizmin ekonomiye nüfuz etmesinin bu bağlamda bir yolu herkesin istediği kaliteli eğitimi alamayacak şekilde yavaş yavaş ayrışmaya başlaması olmuştur. Kültürel sermayenin ekonomik sermayeye sahip olanlarca temellük edilişi iyice normalleşmiştir. Diğer bir yolu da matematiğin ve zekânın başarının en geçerli ölçütü haline gelmesi dolayısıyla ortaya çıkan zekâya dayalı katmanlaşma olmuştur.[3] Zekâ gibi bilimsel ve rasyonel ölçeklerde tartışılmaz bir veriye dayalı bir katmanlaşma daha aşılmaz sınırlar ortaya koyar. Zekâ, liberal ekonomik düzenin tartışılmaz devşirme ölçütü olsa bile bu zekâ performansını sergilemek, bazı istisnalar olsa da, belli bir ekonomik sermaye seviyesine sahip olmaya bağlıdır. Açıkçası iyice pahalılaşan eğitim şartlarında istenen zekâ adeta parayla satın alınabilmektedir. İstisnai durumları yine tabii ki unutmamak ve genel trendlerden bahsetmek şartıyla, nice son derece zeki fakir çocuklarının, daha baştan okullardaki ayıklama sistemlerine takıldıklarını görebiliyoruz.

Bu arada yine eğitimde hem neredeyse herkesi kuşatacak yaygınlıkta ve örgünlükte bir eğitim hizmetinin gelişmesiyle ve liberal pazar ekonomisinin nüfuz etmesiyle birlikte yaşanan bir diğer gelişme de eğitim seviyesinin her sınıfsal veya toplumsal tabakada iyice yaygınlaşmasıdır. Sayıları gittikçe artan üniversiteler, gittikçe daha az gencin eğitim dışında kalmasını sağlamaktadır, o kadar ki, böyle giderse neredeyse herkesin bir şekilde üniversite eğitiminden geçmesini sağlayacaktır. Burada eğitim yoluyla birtakım fırsat alanlarına açılma ihtimalleri tabii ki göz ardı edilemez. Doğrusu kişisel olarak bu üniversite-

---

3 Burada son zamanlarda dünyadaki trende paralel olarak Türkiye'de de "çoklu zekâ" bağlamında matematiksel zekâya karşılık duygusal, pratik, estetik, sosyal ve sair zekâ türlerine bir kredinin açılmış olmasını göz ardı etmiyoruz. Aynı şekilde matematiğe karşı farklı alanların teşvik edildiği bir eğitim söyleminin telaffuz edilmesi de sözkonusu, ancak bu liberal pazarın matematiğe üstünlük tanıyan hâkim söylemine hiçbir şey yapacak gibi görünmüyor. Bu konudaki gelişmelere dikkat çekmemi sağlayan değerli dostum Bekir Gür'e, bu yazının da yazılmasına vesile olduğu için, bu bağlamda teşekkür ederim.

lerin daha fazla açılması politikasına daha fazla taraftarım. Üniversitelerin bu şekilde açılmasının sayısız faydaları vardır. Üzerinde ayrıca durulabilir. Ancak konu, ortaya çıkan yeni eşitsizlik ihtimalleri olarak konulduğunda, eğitim hizmetinin bu artışının ekonomik işlevlerinin daha fazla gözetildiğini kaydederek başlamamız gerekiyor. Eğitim artık üretilen bir ürünün satılması işlemidir. Üniversiteler birer üretim yeri olarak görülüyor. Üretim ve tüketimin kapitalist mantığı çalışmaya başladığında, diplomaların değeri de pazarın bu şartlarına göre yeniden serbest piyasa şartlarının dalgalı kuruna tâbi olmaya başlıyor. Bunun kapitalizme özgü vahşi ve kural tanımaz boyutları olduğu kadar, kuşkusuz alttan gelenler için de sayısız fırsat alanları sunduğu kuşkusuzdur.

İkincisi ise serbest piyasa şartlarına müdahale edilmesi sonucunda, Türkiye'de gelişmeye başlayan yeni kitlesel eşitsizlikleri üretiyor. Bu da özellikle 28 Şubat döneminde meslek liseleriyle ilgili olarak ortaya konulan politikalarla alâkalıdır. Bugünlerde kamuoyuna, hükümet ile YÖK arasında sınav sisteminde "katsayı uygulaması" olarak yansıyan konu, tartışıldıkça, eğitim sistemi üzerinde kökenleri karmaşık istek, arzu ve tasarımların giydirilmesini sağlamıştır. Doğrusu artık uygulayan tarafın niyetini gizlemeye ihtiyaç bile hissetmemesinden de iyice anlaşıldığı gibi, başta katsayı uygulamasının tek amacı imam hatip lisesi mezunlarının istedikleri üniversitelere girmesini engellemekten başka bir şey değildi. Öyle bir katı sistem geliştirildi ki, imam hatip mezunlarının ilahiyat fakültesine gidebilen çok azı dışında hiçbiri hiçbir üniversiteye gidemez hale geldi. Eşzamanlı olarak mevcut ilahiyat fakültelerinin kontenjanları da olabildiğince azaldığı için, imam hatip lisesine hasbelkader kaydolmuş olan herhangi birinin üniversite okuma şansı ebediyen elinden alınmış oldu. Esas hedefi imam hatip mezunları olan bu tedbirin, bütün meslek liselerine yayılacak bir kural içinde uygulamaya konulması, haklılaştırılması uzun açıklamalar gerektiren tuhaflıklar ortaya çıkarmış oldu. Bir defa bu uygulamanın haklılaştırılması için meslek liselerinin konumu, işlevi ve eğitim sistemi içindeki rolü üzerine geliştirilen argü-

manlar giderek meslek liselerinin gerçekten de eğitim sistemine ikincilleştirilmesi gibi bir işlevi iyice derinleştirmeye başlamıştır. Türk eğitim sisteminde daha önce hiç olmadığı kadar sınıf ve tabaka ayrımcılığı sonucu doğuran açıklamalar açıkça telaffuz edildi. Meslek liselerine yöneltilen ayrımcılığın sayılan tüm gerekçeleri, uygulamayı bilimsel temellere oturtmayı hedefledi. Nasıl oturmasındı ki? Bu uygulamanın açıklamasını YÖK başkanlarından bütün akademik unvanlı YÖK üyelerine kadar, hatta pedagoji ve eğitim alanı uzmanına kadar bir sürü bilim adamı yapmaya çalışıyor. Uygulamayı meşrulaştırmanın ajanları bunlar olunca, sonucu kesinlikle sınıf ayrımcılığına varacak bir politikaya, bilimsel aklın ve pratiğin nasıl alet edilebildiğini görmenin halk düzeyinde başka bir sonucu daha oluyor: Bilim adamları ile halk arasında hissedilen ve şifreleri bir husumet ilişkisi içinde kolaylıkla çözülebilen derin sınıfsal kopukluk ve hınç.

Öğrenci yerleştirme sınavlarında uygulanan katsayı uygulamasının her biri de bu ayrımı pekiştirme işlevi olan üç boyutu var:

Birincisi, tercih edilen üniversite bölümleri *mezun olunan öğretim programına* göre belli bir katsayıyla çarpılarak puan hesaplanıyor. Matematik ağırlıklı bir programdan mezun olunmuşsa, matematik ağırlıklı bir üniversite bölümü tercih edildiği takdirde, yüksek bir katsayıyla çarpılarak puan hesaplanmakta böylece yüksek bir avantaj sağlanmaktadır. Bu sistemin tuhaflığı, aslında, diyelim ki, edebiyat bölümünden mezun olmuş birisinin matematik bölümünden mezun olan birine nazaran daha fazla matematik sorusu yapma ihtimali karşısında daha fazla ödüllendirilmesi gerekirken, bir çeşit cezalandırılıyor olmasında yatıyor. Öyle ya, matematik bölümünden mezun olan, bütün lise hayatı boyunca sürekli matematik dersi gördüğü halde daha az soru yapıyor, ama sırf mezun olduğu programdan dolayı bir ödüle layık görülüyor. Oysa çok daha az matematik dersi gördüğü halde matematik sorusu yapabilen birinin matematiğe zaten daha fazla yatkın olduğunu kabul etmek akla daha yatkındır. Burada asıl ödüllendirilmesi gereken bu özel yetenek olmalı değil midir? Burada kişinin kendi emeği-

nin dışında ödüllendirilmesi veya kendi emeğine rağmen başkalarından veya kendisinin dışındaki unsurlardan dolayı cezalandırılması söz konusudur. Başkalarının günahını yüklenme, emeğiyle kazanmamış olduğu özelliklerden dolayı cezalandırılma veya ödüllendirilme...

Tam da bu sistemin ürettiği bununla ilgili bir başka çarpıklığı, bir kez bir programa kaydolmuş bir öğrencinin mezun olduğunda başka bir alana geçme ihtimalinin tamamen kapatılmış olması. Alanlar arasındaki geçişin erken yaşlarda tamamlanmış olmasını şart koşan bu sistem, bu alan tercihinin yapıldığı yaştaki öğrencilerin seçme ehliyeti konusunda tamamen yeterli olduğunu varsaymakla bir büyük yanlış yaparken, ola ki bir tercihten dönme isteği karşısında da buna hiçbir imkân da bırakmamaktadır. Oysa çocuk yaşta öğrencilerin gelecekle ilgili istekleri konusunda çok net olmama ihtimali yüksektir, *bir*. İleride meslekle ilgili fikirlerini değiştirme ihtimalleri de çok yüksektir ve buna izin vermeyen bir sistem, kendilerini çocuk yaştaki bir yanlış tercihlerine ömür boyu mahkûm bırakan *kaderci* bir etki yapmaktadır, *iki*. Bu durumun sürmesi halinde, Türkiye'de giderek insanların tercih yapabilen bir varlık olma vasıflarının, kendi kaderlerini tayin edebilen özgür varlıklar olma vasıflarını iyice köreltici bir etki yapacağını söylemek mümkündür, bu da *üç*.

İkinci boyut, mezun olunan meslek alanıyla ilgili bir sorundur. Burada özellikle meslek liselerine yönelik bir ayrımcılık söz konusudur. Aslında katsayı uygulamasına geçilmeden önce meslek liselerine gidiş konusunda sınıfsal kökenle ilgili istatistik bir fark var idiyse de meslek liseleri her tabakadan insanın gelmesine kapalı değildi. İstatistik fark ise genellikle alt tabaka insanların hem bir meslek edinme hem de lise okumuş olmasını gözettiği çocuklarını bu okullara gönderme tercihlerindeki ağırlıkla oluşuyordu. Uygulamadan önce meslek liselerinden mezun olup da üniversite şansını elde etme oranının diğer liselerden gelenlerden daha aşağıda olmadığı gözüküyordu. Bu da Türkiye'deki sınıfsal eşitlik idealinin gerçekleştirilebilmesi açısından oldukça önemli bir kapıyı oluşturuyordu. Mes-

lek liseleri hiçbir zaman Fransa'daki, hatta birçok başka ülkedeki[4] gibi aşılmaz bir engel olarak çalışmadı. Aksine, dar gelirli ailelerin güçlerinin yetebildiği bir yatırımın içine "her ihtimale karşı" birkaç program sığdırma refleksine çok iyi cevap verirken, eğitim sisteminin toplamı kalıcı-aşılmaz bir eşitsizliğe karşı tedbirler de içeriyordu.

Ancak katsayı uygulaması sadece, doğrusu aşağı yukarı aynı ekonomik ardalana sahip imam hatip lisesi mezunlarının[5] sınıfsal hareketliliğini engellemiş olmadı, aynı zamanda bütün meslek lisesi mezunları üzerinde işleyecek bir kast sisteminin çalışmaya başlamasını da sağladı. Burada da daha öncekinde olduğu gibi öğrencinin genellikle velisinin tercihi ile hasbelkader girmek durumunda kalmış olduğu bir okuldan dolayı ömür boyu üzerinde kalacak bir yaftanın taşıyıcısı oldu. Bu kaderi istese de değiştiremez. Verilmiş bir statü olarak buna mahkûm edilir. Oysa modernliğin en önemli vasıflarından birisi insanların kendilerine aileleri veya çevrelerinin doğuştan veya aşamadığı bazı koşullar dolayısıyla empoze ettiği özelliklerinden kurtulmaya imkân verebilmesiydi. Öyle anlatılmıştı. Eğitim de özellikle verilmiş statülerin kısıtlamalarından kurtulmaya, başka özellikler kazanabilmeye fırsatlar sağlayacaktı. Türkiye'nin eğitim tarihinde uzun süre çalışan bu sistemden geri dönüş, kelimenin çokça bilinen anlamıyla "gericiliktir".

---

4 Örneğin Almanya'da da meslek liselerinin kendisi asla sınıfsal bir fark ortaya koymak için değil, ancak tamamen çalışkanlık veya zekâ esasına dayalı olarak insanları ayırmakta, üniversiteye devam edebilecekleri Gymnasium adı verilen liselere yönlendirirken, belli bir notun altında kalanları meslek okullarına yönlendirmektedir. Bu yönlendirmede sınıfsal köken bir miktar çalışsa da, ancak zengin çocuklarının daha özel eğitim destekleri alarak okullarda daha başarılı olmaları şeklinde yansıyor. Burada belki Bourdieu'nün eğitim sürecinde işleyen zenginlerin okullarda geçerli olan kültürel sermayeye daha fazla sahip olmaktan kaynaklanan avantajlarına değinmek mümkün olabilir, ama yine de bunun üzerinde gereğinden fazla durmamak lazım, çünkü özellikle aile kökenleri itibariyle Türk köylüsü olan, Almanya'da ise işçi çocuğu olan öğrencilerden Gymnasiuma gidebilenlerin sayısı oldukça yüksek ve her geçen gün daha da artış kaydetmektedir.

5 İmam hatip liselerinin sınıfsal ve sosyolojik artalanlarıyla ilgili çalışmalar için bkz. Akşit, 1991; Akşit ve Coşkun, 2004; Subaşı, 2005.

Meslek liselerinin tamamı arka bahçe

İmam hatip liselerinin irtica yuvaları olarak algılanmasından ve kendilerine karşı bir tedbir çerçevesinde geliştirilen bu sistemin imam hatip liseleri kadar hatta çok daha fazla bütün meslek liselerini etkilemiş olmasının altında, aslında çok ilginç başka bir değerlendirme yatıyordu. Meslek liselerinin tam da bu şekilde açıklanabilen sosyolojik tabanları Türkiye'deki İslâmcılığın da rezervini oluşturmuş oluyordu. Mülahaza şudur: İslâmcılık zaten alt tabaka insanların bir sınıfsal yükselişinin ifadesi. Bu hareketin kendisi önlenemiyorsa bile hiç değilse sınıfsal yükseliş boyutuna, dolayısıyla merkezi tamamen kaplamasına bir dur demek mümkündü. Meslek liselerinin tamamına uygulanan bu tedbir aynı zamanda İslâmcılığa da yöneliktir. Bazılarının ısrarla imam hatip liselerini imam hatip liselerinden ayırma talebinin o açıdan neye karşılık geldiği aslında çok iyi biliniyor.

Bu aşamada belirtilmesi gereken bir sorun da şu oluyor: Aslında ister farklı puan türleri, ister farklı alanlardan yani meslek liselerinden birbirine geçiş yapabilme imkânının veya her ikisinde başarılı olabilme imkânının, bu tür tedbirler yoluyla iyice kısıtlanması söz konusudur. Aslında dünyadaki eğitim sisteminde trend gittikçe çokdisiplinlilik, disiplinlerarasılık, farklı alanların yaratıcı kompozisyonu, alanlar arasındaki geçişlilik gibi konseptlere yönelmişken, bizde alanların iyice atomize olarak kendi içlerine kapanmaya yönelmesi söz konusu oluyor.

Halbuki kendi içine kapanan hiçbir alana, hiçbir disipline ve hiçbir toplumsal gruba artık başarı şansı tanınmıyor. Sadece disiplin veya alanların iletişimi değil, aynı zamanda genel olarak gruplararası, sınıflararası, tabakalararası açıklık her zaman toplumu daha fazla coşturan bir etki yapar. Aslında Türkiye toplumunun sınıfsal niteliklerin kök salmasına genellikle müsaade etmeyen yapısı büyük ölçüde "güçlü devlet" modelinden kaynaklanır. Bu modeli sürdürmek için başvurulan en önemli tedbirlerden biri de devşirme sistemidir. Devşirme kulağa na-

sıl gelirse gelsin, Türk toplumunun hem sınıfsal kast sistemine kapılmamasını sağlayan çok işlevsel bir araç, hem de bu yolla toplumun insan unsurunu zenginleştiren önemli bir kaynaktır. Melezlik ilke olarak her zaman iyidir. Güçlü sentezlere kaynaklık eder. Devşirmeye ihtiyaç duymamak, başka insanlarla buluşup kaynaşmaya ihtiyaç duymamak bir tür kibirdir ve her türlü kibir insanın düşmanıdır.

Üçüncü boyut ise öğrenci seçme sınavlarında genellikle pek gündeme gelmeyen, ama mantık ve sonuçları itibariyle diğerlerinden hiç de aşağı olmayan, belli ki aynı kaygıların hareketlendirdiği bir ayrımcılıktır. Burada da öğrencilerin alanlarından ayrı olarak bir de mezun oldukları okulların başarı puanlarının da puan hesaplarında dikkate alınması söz konusudur. Neresinden bakarsanız gerçek bir sınıf ayrımcılığı ve bu ayrımcılığa yönelik ne sağdan ne soldan şu ana kadar ciddi hiçbir eleştiri gelmemiştir. Sağın sınıf kavramından hiç hazzetmediğini biliyoruz da, ortada bir sol da mı yoktur? Buradaki ayrımda üstelik imam hatip veya doğrudan irticai bir endişeyi haklı çıkaracak hiçbir durum da yoktur. Siirt'in Eruh ilçesindeki veya Mardin'in Savur ilçesindeki veya bilmem hangi ilin hangi ilçesi veya köyündeki bir lisede okumanın ne demek olduğunu bilen var mıdır? Doğru dürüst istikrarlı bir öğretmen kadrosunun bile bulunmadığı şartlarda bir öğrenci olağanüstü bir çaba sarf edecek ve sınavlarda bütün soruları cevaplayacak (gerçi mevcut durumda bu konumdaki bir öğrenciye bunu başarabileceği bir eğitim hizmetinin verilmediği açıktır ama istisnai de olsa böyle biri çıkacak) ve bu çocuğa sadece mezun olduğu okuldaki diğer arkadaşlarının başarı seviyesi dolayısıyla çok daha az puan verilecektir. Her türlü dershane, öğretmen, laboratuvar, araç-gereç ve sair imkânlara sahip olarak okumuş olan bir öğrenci ise daha az soruya cevap vermiş olsa bile mezun olduğu okuldaki ortalama başarı yüksekliği dolayısıyla öbüründen daha fazla puan alacaktır. Bunun adının ne olduğunu ortaya koymak gerçekten çok zor. Böyle bir sınıflandırma sisteminin bulunabilmesi için ne kadar düşünüldü, hangi değerlendirmelerin sonucunda bu sonuca varıldı, gerçekten anlamak çok zor. Bunun adı, resmen ekonomik

durumu kötü olan otursun oturduğu yerde, üniversite falan okumaya kalkmasın demek değil de nedir? İşin kötüsü bu örnekte, ekonomik durumu düzeltmiş olmak da yetmiyor. Çünkü geriye dönük tercihler ekonomik durum sonradan doğrultulsa bile düzeltilemiyor.

Sonuçta Türkiye'de eğitim sistemindeki eşitsizliklerin üretimi veya yeniden-üretimi konusunda, analizi için Bourdieu'ye ihtiyaç duymayacağımız kadar kaba ayrımcılık ilkesiyle tanışmış oluyoruz. Bu ayrımcılıklar bu şekilde devam ederse, zamanla sınıfsal farklar iyice stabilize olmuş olacak ve Türk toplumu tarihinde olmadığı kadar tabakalaşmaya doğru hızla yol almaya başlayacaktır. Eğitim sistemimiz de bir bütün olarak bir Maxwell cini gibi çalışmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Akşit, B. (1991), "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam Hatip Schools in the Republic", (ed.) R.L. Tapper, *Islam in Modern Turkey*, Londra: IB Tauris, s. 145-170.

Akşit, Bahattin ve Mustafa Kemal Coşkun (2004), "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam Hatip Okulları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık, 6. cilt*, (ed.) Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları

Aktay, Yasin (2002), "Eğitimde Küresel İmkanlar: Küreselleşen Dünyada Eğitimde Fırsat Eşitliği Ve Özgürleşim Fırsatları Üzerine", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, cilt 2, sayı 1, s. 7-22.

Aktay, Yasin (2003), "Üniversiteden Multiversiteye Taşra-Merkez Diyalektiği", *Toplum ve Bilim*, sayı 97, s. 93-123.

Bourdieu, Pierre (1988), *Homo Academicus*, Fransızca'dan İngilizce'ye çev. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Fransızca'dan çev. R. Nice, California: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları

Bourdieu, Pierre ve Passeron, Jean-Claude (1970), *Reproduction in Education, Society and Culture*, Fransızca'dan İngilizce'ye çev. Richard Nice, İngilizce'de 3. baskı 1992, Londra: Sage Publications.

Coleman, James S. vd. (1966), *Equality of Educational Opportunity*, Washington DC: Government Printing Ofice.

Delaney, Carol (2001), *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, çev. Sevda Somuncuoglu ve Aksu Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Subaşı, Necdet (2005), *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları.

Muhalif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak

Güney Çeğin

> *...asla kendimi bir entelektüel olmaya tam anlamıyla hakkım varmış gibi hissetmiyorum, kendimi "evimde" hissetmiyorum, haklı görülemez bir ayrıcalık olarak bana ait olan şeyin hesabını verme –kime bilmiyorum– duygusu içindeyim.*
>
> — Pierre Bourdieu

"Bourdieu vakası"

Fransız sosyolog ve militan araştırmacı Pierre Bourdieu'nün (1930–2002) ölümünün hemen akabinde, onun düşünsel mirasıyla eleştirel ilişkiye giren epeyce yorum yayımlandı. Yapılan yorumlarda göze çarpan ortak bir tema (daha doğrusu *ucu açık ithamlar dizisi*), Bourdieu'nün yaşamı boyunca entelektüellere yöneltti̇ği *radikal şüphe*nin adeta diyetini ödetiyordu. Ona yöneltilen hasmane eleştirilerin odağında, Bourdieu'nün kariyerinin ilk yıllarında dikkatini bütünüyle profesyonel sosyoloji alanına odaklandırdığı ve başta Sartre olmak üzere pek çok Fransız entelektüelin keskin bir eleştirmeni olduğu, ancak 1990'lı yılların başından itibaren oldukça paradoksal bir biçimde politik eylemci bir kimliğe büründüğü suçlaması yer alıyordu. Zira pek çok eleştirmen bu dönüşümün ardındaki temel

motivasyonların hiç de *masum* olmadığı konusunda hemfikirdi. Bu eleştirmenlere göre Bourdieu ya yeni bir kariyer stratejisi güdüyor ya Sartre veya Foucault'da olduğu gibi ebedi-yaşam düşünün peşine düşüyor veyahut sosyoloji bilimini pervasızca politik bir oportünizm biçimine dönüştürüyordu.[1] Hatta Bourdieu, kitle iletişim araçlarının taleplerine göre hareket eden ve Fransız entelektüel ortamında gelişmiş *medya-yönelimli popüler sosyolojinin* amansız hasmıyken birdenbire ne olmuştu da dünya ahvali karşısında antimedyatiklerin en medyatiğine dönüşüvermişti?

Bu saldırıları daha fazla örnekle pekiştirmek mümkündür. Ancak eleştirilerde gözden kaçırılan ve belki de bilinçli olarak göz ardı edilen bir dizi *saptama* bu yazının temel çıkış noktalarından birini teşkil etmektedir: (i) Her şeyden önce Bourdieu'nün kendi şahsında somutlaştırdığı *kamusal entelektüel* figür, herkesi (ama öncelikli olarak da aydm-mümessilleri)[2] muhtelif iktidar odaklarının imtiyaz üretmeye yönelik var olma stratejilerine karşı direnmeye ve kamuoyu oluşturmaya çağırır. Neoliberal abluka altındaki bir dünyada özerklik alanı açmak için korporatist-entelektüel bir örgütlenmeye gidilmesi yönündeki bu *müdahale*nin/çağrının temel destekçisi de doğal olarak *taviz vermez bir bilim olarak sosyoloji*dir. Dolayısıyla Bourdieu'nün politik müdahalelerini çevreleyen kamusal ilgisi, onun ihtisaslaşmış teorik üretimlerine bağlı akademik ilgisinden bağımsız değildir kesinlikle[3] (ii) Buna bağlı olarak, Bourdieu'nün politik konum alışları, eleştirel sosyolojisinin doğrudan uzantısında yer almaktadır. Onun erken çalışmaları en azından 1990'lı yıllardan sonra yazdıkları kadar politik bir boyuta sa-

---

1 David L. Swartz, "From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics", *Theory and Society*, 32, 2003, s. 794.

2 Aydın-mümessiller kavramı, Bourdieu'nün *Language and Symbolic Power*'da ele aldığı *representative* (temsilcilik) mevzusunu entelektüellerin sözcülüğü mevzusu ile birleştiren dostum Emrah Göker'e aittir. Konuya ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Emrah Göker, "Hemderdimiz Edward Said", *Toplum ve Bilim*, Sayı 99, s. 6-23.

3 Jeremy F. Lane, "Pierre Bourdieu: A Critical Introduction", *Modern European Thinkers* içinde, (ed.) Keith Reader, Londra: Pluto Press, s. 2.

hiptir. Örneğin *The Craft of Sociology* (*Sosyoloji Zanaatı*–1968) adlı erken çalışmasında Bourdieu, her ne kadar sosyoloji ve politika arasında keskin bir *epistemolojik ayrım* gözetse de, sosyolojinin politikayla olan ilişkisi üzerinde ısrarcıdır. Ona göre sosyoloji disiplini, iktidarın eleştirel bir analizidir ya da başka türlü söylersek, "*gerçek bilimsel araştırma 'sosyal düzen' için bir tehdit*" anlamını taşır.[4] Bu yüzden Bourdieu'nün *sözde* çelişkili konumuna saldıranlar, onun yaşadığı ve ürettiği toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir birey olarak Pierre Bourdieu üzerine odaklanırlar ki, bu durum onun düşünsel üretim sürecindeki izlediği özsel sürekliliği ve *bilimsel çabalarının politik doğasını* göz ardı eden yanlış bir okuma tarzıdır (iii) Bourdieu'nün bu aydın kolektifi vurgusunun arka planındaysa hiç kuşkusuz Fransa'daki cumhuriyetçi değerlerin kamusal savunusu ile sosyolojiye biçtiği misyonun bir kombinasyonu vardır. Bu çerçevede teori, toplumsal eşitsizlik ve sınıf tahakkümü gibi pratik kaygılar tarafından yönlendirilmelidir. Zira Niilo Kauppi, *bir ahlâkçı olarak sosyolog* mevzusunu irdelediği yazısında ahlâki değerlerin Bourdieu'nün teorisinde iki şekilde zuhur ettiği kanaatindedir: İlki, bu teori, bir bütün olarak adil ve eşit bir toplumun inşasını içeren bir misyonu aşılar. İkinci olarak, onun teorisinde moral değerler ve etik kavramlar sosyal grupların ahlâki donanımını belirleyen toplumun kapsamlı sınıf yapısına göre değişiklik gösterir.

Hal böyle olunca Bourdieu'nün yazılarının fay hattını oluşturan bu bilimsel ve ahlâki misyonu anlamadan onun entelektüel projesini anlamaya girişmenin ciddi bir handikap olduğunu düşünüyorum. Çünkü Bourdieu'nün 1990 sonrası öne çıkardığı kamusal imaj, mevcut Fransız entelektüel kahramanın karakteristiklerinin bir yeniden-üretimidir. Bourdieu politik anlamda radikal olmayı, düşünsel platformda mit-yıkıcı (*myth-breaker*) olmakla eşdeğer görmüş ve bu düstur rehberliğinde hareket etmiştir:

---

4 Craig Calhoun, "Pierre Bourdieu, The Centrality of the Social and the Possibility of Politics", *Bourdieu: Le Collog Cerisy* içinde, (ed.) J. Du Bois, P. Durant ve Y. Winkin, (Paris: Seuil).

Bourdieu'nün Ecole Normale Supérieure'de okul arkadaşı olan filozof Jacques Derrida, arkadaşının entelektüel projesini şu kelimelerle karakterize eder: "Bu, bana daima felsefeyle bir sevgi-nefret ilişkisi olarak görünmüştür". Bourdieu'nün teorisi, felsefe ve sosyoloji arasında iki dünyayı biraraya getirir: Dünyanın teorisi ve gerçekliğin dünyası. Bu ikisi farklı gereksinimlere tâbidir: Teori tehlikeye ve zorunluluğa, gerçeklikse ihtiyata ve doğrulamaya. Bu sentez, Bourdieu'nün projesinde merkezîdir... O, sosyolojinin misyonunu Durkheimcı terimlerle meşrulaştırmıştır: "Hiçbir şey sosyal bir yapının özelliğiyle ilişkili zihinsel yapıları nesneleştirici bir projeden daha evrensel değildir".[5]

Bourdieucü projenin en önemli parçalarından birisini de işte bu entelektüel üretim evrenindeki konumların nesneleştirilmesi işi oluşturmuştur. Bu eksende elinizdeki yazı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, yaşamı boyunca bağlanmadan (*detached*) müdahil olmayı becerebilmiş Pierre Bourdieu'nün *"modern toplumlarda entelektüelin rolü ve işlevi"* sorununa getirdiği nihai çözümü (kamusal entelektüel) ve bu çözüme ulaşırken kullandığı epistemolojik ilkesi olan *sosyo-analiz* kavramını inceleyeceğiz. Bu tarz bir inceleme, Bourdieu'nün doğup büyüdüğü tecrit edilmiş Bearn adlı kasabadaki evlilik pratikleri üzerine yaptığı ilk çalışmalarından tutun, yazdıklarıyla Fransız akademyasındaki kuramsal kanonu oluşturan entelektüel kahramanların (örn. Foucault, Derrida vs.) özgül konumlarını teşhir eden analizlerine varana dek bütün eserlerine bütüncül bir bakışı gerektirse de, incelediğimiz çalışmalardan özgül bir "entelektüeller kuramı" çıkarsamak gibi bir kaygı gütmüyoruz. Daha ziyade, Bourdieu'nün genel pratik kuramı görüşünden, kültürel sermayenin dinamiklerinden, sembolik şiddetten, kültürel üretim alanlarından ve modern toplumlardaki tabakalaşma düzeninden ayırt edilemeyeceği kabul edilen "entelektüel kavrayışı"nı belirli yönleriyle ele almaya çalışacağız. Bu yüzden öncelikli olarak yazının ana yönelimini belirleyen argüman

5 Niilo Kauppi, "The Sociologist as Moraliste: Pierre Bourdieu's Practice of Theory and the French Intellectual Tradition", *Substance* 93, 2000, s. 14.

şöyledir: *Entelektüeller sosyolojisi, ancak entelektüelin kendisine yönelik terapi uygulayacağı bir sosyo-analizle birleşirse mümkün olur.* Yazının ilk bölümünde bu argümanı, kendi sosyolojisinin temel prensibini kendisine uygulayan Bourdieu etrafında, ancak birbirinden ayrışık ve eşitsiz gelişen sosyolojik, tarihsel, politik, felsefi noktalar arasında dolaşarak sunmaya çalışacağız. Yazının ikinci bölümünü ise Bourdieu'nün perspektifine bağlı kalarak "akademik insan"ın ve üniversitenin hali pür melâline ilişkin tespitler oluşturacaktır. Özellikle de 1960'lı yılların Fransız akademi alanına ilişkin *geriye yönelik bir inceleme* sayılan ve temelde hümanist üniversite modelinin krizine yol açan modern tartışmalara oldukça etkili müdahaleler olarak anlaşılan *Homo Academicus* adlı yapıtı mercek altına alacağız.

Benda'nın yaklaşımına dönüş: Elitizm ve eşitlikçilik arasındaki ideolojik gerilimi aşmak

Aslında entelektüellerin sorunsallaştırılmasına çoktandır alışmış olmamız gerekirdi –salt kuramsal sebeplerden dolayı değil, iki kutuplu dünyanın çözülüşüyle bağlantılı olarak derin bir yara alan entelektüel imgesinin "söz" dünyasında da statüsünü kaybetmesinin yarattığı matem havasından, Umberto Eco'nun deyişiyle entelektüellerin *sorun çözmekten ziyade, kriz üretmeye yarayan* insanlar olmasından ve herhangi bir kriz çıktığında da tavır takınma konusunda gösterdikleri muğlaklıktan dolayı. Gündelik dilde "sudaki balık gibi" bulunan "entel" tabirinin tüm alçaltıcı imâlarının yanında, "entelektüel" kavramı bugün sayısız tanımlamaya maruz kalmaktadır. Bu bulanık tahayyüller arasındaki tek berraklıksa, entelektüel tanımlamalarının tek ortak yanı diyebileceğimiz *kendini tanımlamalar*dır. Entelektüel tanımlamasında bulunanlar, tanımlamaya çalıştıkları ayrıcalıklı sınıfın bir üyesi olmaları nedeniyle, (bilinçli veya bilinçsiz olarak) kendi kimliklerinin sınırlarını çizmeye yönelirler.[6] Böylece entelektüeller, entelektüel tanımını kendi ideolojik duruşlarına uyarla-

6 Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 15.

manın yanı sıra, bu çelişkileri yorumcu bir tarzda yeniden-üretmek (kendini onaylarken karşısındakini reddetmek) için, kendi çerçevelerine uygun bir tanımlamayı yeni bir üslupla ifade etmenin peşindedirler. Bir anlamda entelektüel özne, kendi referans çerçevesini oluşturan ideolojik modelin gereklerine uygun bir tarzda, mevcut bir ethosu yansıtan, çoğunlukla da değer-yüklü tasarımlarla bezenmiş *kamusal bir figür* ortaya koyar. Ve her ne kadar kendisine dayatılan determinizmleri, bir zihinsel uyanıklık içinde algılasa bile, *masum olmamasının tüm sembolik kazançlarıyla* oyununu sürdürmektedir.

Bu noktada, antientelektüalist suçlamasına maruz kalma ihtimali yüksek olan bu argüman üzerinde biraz durup düşünmek gerekir: Entelektüel, her şeye rağmen kendi üzerine özgürce ve eleştirel düşünümünü üretip yaratabilmenin koşullarını sağlayabilir. Üstelik entelektüel kendi meşruiyeti sorunuyla çok sık karşılaşıyor olmanın dokunaklı imtiyazına sahip olmasına rağmen, Bourdieu'nün ifadesiyle *"bilimin öznesi, bilimin nesnesinin bir parçasıdır"* argümanına başvurmayı kabul ederse, kendisine dayatılan determinizmler karşısında bir *özgürlük imkânı* sunabilir. Bu bağlamda, bir entelektüel sosyo-analizinin uzun soluklu hedefi, entelektüelin toplumsal gizemlileştirmeden kurtularak kendi benliğine sahip çıkması yönünde güçlü araçlar keşfetmesi olarak da algılanabilir. Teori-pratik çelişkisini bir konumlar dizisi içinde parçalamayı amaçlayan sosyo-analiz, entelektüelin çözümleme nesnesi haline getirilmesidir ve "*entelektüeller sosyolojisi*"nin göbeğinde yer alır.

Çoğumuz entelektüellerin sahici, bir o kadar da samimi insanlar olduklarına kanaat getirip onları onurlandırabiliriz; ancak bu durum, entelektüellerin toplumsal konumlarındaki öznel tavırları veya pratiklerinin yarattığı rahatsızlık duygusunu hiç mi hiç değiştirmez. Jean Michel Besnier'nin sözüyle, 20. yüzyılın siyasal ve kültürel tarihinin büyük bir kısmını entelektüellerin bağlılıklarının, hatalarının, kaymalarının ve korkaklıklarının tarihi oluşturmuştur.[7] Ne Marksist anlamda tarih-

7 Jean Michel Besnier, *İmkânsızın Politikası*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

sel zorunluluğun rafine aracıları ne de ideolojik mistifikasyonların basit birer ileticisi olan entelektüeller, yaygın olarak politize edilme(ıne)ye çalışılan modern dünyanın rutinleşmiş temaları üzerinde "söylem üretme tekeli"ne sahip olma, acımasız kâr maksimizasyonu adına bir medeniyetin yok edilmeye çalışıldığı neoliberal çağda, sosyal kâhin rolüne soyunma yetenekleriyle tanımlanırlar. Bilindiği üzere, klasik anlamda "entelektüel", burjuva devrim geleneğindeki soyut akılcı unsurun, somut bir toplumsal şahsiyette cisimleştiği Fransız tahayyülünün bir ürünüdür. Başından beri, Jakobenizm ile kurulan bu bağ nedeniyle, soyutlamanın getirdiği soğukluğun yanına, entelektüelin alaycı biçimde nitelendiği işe yaramazlık gibi olumsuz çağrışımlar da eklenmiştir.

Genelde entelektüellere dair en modern görüşlerin kökleri, Julien Benda'nın Batı'da entelektüelin sorumluluğuna ilişkin bütün anlatıların zeminini belirleyen terimlerin ortaya atıldığı *Entelektüellerin İhaneti* adlı eserine götürülür. Böylece "entelektüel imgesi" içeriğine kavuşmuş olur: Destansı bireyselliğin evrensel ahlâksallığı. Görüldüğü üzere burada entelektüel, kamusallık ruhunun ahlâki bir timsaline dönüştürülmüştür. Bu görüşün sosyolojik bir yorumu, aşağı yukarı aynı tarihlerde Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* kitabında işlenir. Mannheim'a göre, nispeten sınıf temelli olmayan bu tabaka, Alfred Weber'in terminolojisiyle "freischwebende Intelligenz", yani "toplumsal olarak boşlukta süzülen"[8] entelijensiyadır. Her iki tanımlama biçimi de, görüldüğü üzere, özünde bireyci durmaktadır. Çünkü burada entelektüelin ahlâki gücü, salt temsil araçlarına değil, çelişik bir biçimde iktidarsızlık imgesinin retorik gücüne de bağlıdır. Ancak 1960 sonrası, Sartre'ın kuramsallaştırdığı biçimiyle "angaje olma motifi"nin tartışma masasına yatırılmasıyla başlatılan ve 20. yüzyıla "aydınlar yüzyılı" dedirten ve Fransız entelektüellerinin bir iç hesaplaşması gibi algılanan, halbuki dünya ölçeğinde entelektüelleri artık "evrensel ideolojiler ve egzotik vaatler"in büyüsüne kapılmayarak ayakları yere

8 Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, (ed.) Ernest Mannheim ve Paul Kecskemety, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 106.

basan somut analizler üretmeye davet eden "polemik atmosferi", kısa bir süre içinde entelektüeller dünyasının adeta bir muhasebesine dönüşür. Fransa'da, entelektüeller gettosunda yaşanan kuşku belirtileri, Bourdieu ve dergisi *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*'deki (Toplum Bilimleri Araştırmaları Tebliğleri) incelemeler sayesinde bilimsel bir muhtevaya kavuşur. Çünkü bu dergi etrafında entelektüellerin masumiyeti epistemolojik bir elekten geçirilmeye başlanır.[9]

Pierre Bourdieu, önce entelektüel alanın önemli bir özelliğine işaret ederek başlar soruşturmasına: Entelektüel alan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş sosyal konumlarca yapılandırılan ve aynı zamanda *"dinamik fark arayışı yasası"* tarafından yönetilen bir konumlar bütünüdür.[10] Bu bağlamda, entelektüellerin kendi aralarındaki *bireysel fark* için cereyan eden sonu gelmez mücadeleler/savaşımlar akut bir sorun teşkil eder. Bundan ötürü de bu mücadele biçimi, entelektüel ilgileri şekillendiren kariyer ilişkilerini kapsamaktadır. Bourdieu'ye göre;

> [b]ilimin gelişimine sıradan katkılar olarak görülen kuramlar, yöntemler ve kavramlar aslında sürekli olarak sembolik tahakküm ilişkilerinin belirlenmiş bir yapısını kurmak, restore etmek, sağlamlaştırmak, korumak veya tersyüz etmek için girişilen "politik" manevralardır.[11]

Bourdieu'nün bu "habis bakış"ından (*der böse Blick*) devşirilecek bir "entelektüel alan soruşturması"nın, bizi doğal olarak, entelektüellerin kültürel alan içerisindeki nüfuzlarını azamiye çıkarma hedefindeki *stratejistler* olduğu fikrini teyit etmeye götüreceği açıktır. Bu çerçevede, entelektüellerin elit statüsünü veya sosyal ve kültürel otoritelerini seçkinci bir konumdan sorgulama gafletine düşmeyen Bourdieu'nün temel derdi,

---

9 Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, çev. Ergun Göze, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002, s. 608.

10 Pierre Bourdieu (1999), *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

11 Pierre Bourdieu, "Intellectual Field and Creative Project", *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education* içinde, (ed.) M.F.D. Young, Londra: Collier-Macmillan, 1971, s. 121.

her dönem kolektif bir psikodramanın başat aktörleri olan entelektüellerin bilginin üretilmesi ve yeniden-üretilmesi bağlamında evrensel bir sorumluluk üstlenerek toplumları derinden etkileyen ve yönlendiren bir toplumsal kesim olmalarına rağmen, öteki kesimler ya da sınıflar kadar sosyal-bilimsel bir analizin nesnesi olmaması durumunu sorgulamaktır.

Genelde Bourdieu'nün çalışmalarıyla beraber, Benda'nın yaklaşımına tam anlamıyla bir dönüş yaşandığı iddia edilir.[12] Öyle ki, bu yönde bir irdelemeye girişildiğinde, ucuz bir ressentiment/hınç duygusundan peydahlanan bir antientelektüalizmden değil, daha çok entelektüel değerlere duyulan gerçek bir inançtan esinlenen Bourdieu, entelektüellerin, çelişkili bir tarzda tüm sosyal olguları ekonomik boyutlarına indirgeyerek kendilerini tehlikeye atmamalarını sağlayan ekonomizmden kazançları olduğunu iddia eder. Sınıfsız veya sınıf-temelli yaklaşımlardan kendini uzak tutan düşünür, sınıfsız entelektüel kavramının bir yanılsama olduğunu yazar:

> Ütopyacı düşünürün ideolojisi, köksüz ve bağlantısız, "serbestçe süzülen", ilgi veya çıkar gözetmeyen[dir]... ancak entelektüeller, hâlâ, toplumsal konum fikrini kavramlaştırırken kendi sosyal konumlarını daha az kavramlaştırma eğilimindedirler.[13]

Bourdieu, aynı şekilde "organik entelektüel miti"ni[14] ve "proletaryayı değil proletarya adına konuşan ikinci-sınıf entelektüelleri, yani 'yoldaşlar'"[15] konumundaki entelektüelleri de eleştirir. Bourdieu'nün alternatif yaklaşımı, bir bütün olarak "entelektüel alan"ın mülkiyetini tanımlamaktır. Entelektüel alan, hemen hemen bağlaşık ve tarafların rızasıyla gayri resmî surette akdedilmiştir; ayrıca pek çok alt-alan, sıkı hiyerarşiler ve öldürücü

---

12 Charles Kurzman ve Lynn Owens, "The Sociology of Intellectuals", *Annu. Rev. Sociology*, 2002, s. 78.

13 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of the Taste*, çev. Richard Nice, Routledge, s. 478.

14 Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the World", *Telos* 81, s. 109.

15 *A.g.e.*, s. 103.

mücadeleler içerir. Bourdieu, *entelektüel alanın özel mantığında, anlaşmazlığa ve tekilciliğe doğru eğilim olduğunu*[16] kabul eder ve '68 hareketi süresince Fransız beşeri bilimler ve sosyal bilimler fakültesini ele aldığı çalışmasında, akademik alandaki farklı konumların politik çıkarımlarını vurgular.[17]

Bundan sonraki kuramsal adım, kültürel sermayenin doğrudan çıkarlar sağladığı, ayrıca eşitsiz biçimde dağıtılan sermayeden kaynaklanan "seçkinlik" kârlarının farklı olma/itibar stratejilerini doğurduğu tespitidir. Bu tespit, ister istemez postyapısalcıların bugün totemi ve mührü olan bir kavramı, yani "farklılık" kavramını başka bir güzergâhta açımlama ihtiyacını devreye sokacaktır. Dolayısıyla, postyapısalcıların politik rezonanstan muaf "farklılık" kavramına bel bağlamaksızın, bu metnin koordinatları içinde Bourdieu'nün kelimeye hakkını vererek nasıl materyalist bir poetika ürettiğine bir göz atılması gerekir: Bourdieu'ye göre farklılığın başat tanımı, genel olandan farklılaşma niyeti taşımadan farklılaşan davranışları "seçkin" olarak ele alır. Bundan ötürü de *farklılık kârı*, farklılığın (ortak olandan ayıran mesafenin) sağladığı bir kârdır. Ve bu kâr, son kertede çıkar gütmeme kârıyla ikiye katlanır. Bu bağlamda, analiz merceğini entelektüel dünya gibi *çıkarlardan arınmışlığın muazzam mekânları* gibi görünen toplumsal evrenlere yönelten Bourdieu şöyle yazar:

> Çalışmamın sonuçlarını ortaya çıkaran... büyüsü bozulmuş bakışın... entelektüellerin oyunlarının aynı zamanda da birer hedef olduğunu, bu hedeflerin çıkarları kışkırttığını anımsatmak... bilimsel görüyü tanımlayan evrensel düzeyde uygulanımı olan açıklama ve kavrama kipini tüm insani tutumlara (kendilerini çıkar gütmez olarak sunan ya da öyle yaşayanlar da dahil) yaymaya ve entelektüel dünyayı, entelektüellerin kendisine tanımaya eğilimli oldukları istisna ya da yurtsuzlaşmışlık statüsünden koparmaya çalışmak olacaktı.[18]

---

16 *A.g.e.*, s. 109.

17 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Stanford, CA: Stanford University Press.

18 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Kesit Yayınları, 1995, s. 147.

Eğer içinde yaşanılan toplum evrenselle ilişkili bir kâr/çıkar imkânı sunuyorsa, evrensel olma iddiasındaki her tavır, zorunlu olarak evrensel anlamda kuşkuya maruz kalacaktır. Böylece, "entelektüel olmak," toplumsal dünya üzerinde "söylem üretme tekeli"ne sahip olma olarak algılanırsa, bu durum, özel türdeki kârlar için yatırımın yapıldığı bir oyun mekânına (siyasal alan) dahil edilme anlamını da taşır. *Practical Reasons* adlı eserinde entelektüellerin işlevini, nesnel bilgi iddialarını ve pratiği bilimsel açıdan açıklama biçimlerini sorunsallaştıran Bourdieu, entelektüelin *ikna edici söylemlerinin* izleyenleri yanılgıya sürükleyebileceğini iddia eder.[19]

Peki, o halde "söz" entelektüel tarafından tasallut altına mı alınmıştır? Yoksa entelektüeller kendilerinde, teknik yetkiden bağımsız sosyal bir yetki adına kurallar koymanın haksız yere kazanılmış hakkını mı görürler? Dışarıdan müdahil statüsünü belirleyen kimdir? Bu sorular ekseninde, entelektüellerin konumunu belirlemekle, onların egemen sınıfa katıldıklarını ve toplumsal konumlarından kazançlar sağladıklarını, salt iktisadi olmayan bir tarzda ortaya koyan Bourdieu, entelektüellerin bugüne bağlı olarak profesyonel ideolojisi durumuna gelen *tarafsız entelektüel yanılsamasına* karşı da önemli saptamalar yapar. Entelektüeller, kültürel sermayeyi ellerinde tutan kişiler olarak, *egemen sınıfın egemenlik altındaki tâbi kesimidirler*. Politik tavır alışlarındaki muğlaklığın asıl sebebi de budur: "Kendi çağlarına egemen oldukları yanılsaması yaratanlar genellikle çağlarının egemenliği altındadırlar ve müthiş şekilde takvime endeksli olduklarından o çağ ile birlikte yok olurlar".[20]

Egemen sınıfın egemenlik altındaki bir kesimi... Bourdieu, bu sınıfsal kesimin, çıkarlarını rahatlıkla paylaşmalarına rağmen, toplumsal olarak nasıl vekâlet edebildiklerini sorgular. Ona göre, entelektüeller yalnızca tarihin bazı anlarında saf kültürün politik kötümserliğini (sınıfsızlık) ve kendi çıkarlarını

---

19 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, çev. Richard Nice, Sage Publications, 1993, s. 39. [Türkçe çevirisi: *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayınları, 1996].

20 *A.g.e.*, s. 43.

savunmada seferberlik ilan eden bir mücadelenin politik ikiyüzlülüğünü (sınıf-bağımlılık) aşmışlardır. Dreyfus olayı bu duruma verilebilecek en güzel örnektir. Entelektüel dayanışmanın yeniden canlanması için çağrıda bulunan Bourdieu, entelektüellerin ortak çıkarlarını savunabilecek *evrensel bir entelektüel* tipini savunur.

Böylece entelektüeli *dışarıda* bırakmayan analiz aletleri üretmeye çalışan ve herkesin "sonculuk" çığlıkları attığı bir zamanda "akılcı reel politik"te direnen etik duruşun en yetkin figürü olan Bourdieu, entelektüeller sosyolojisinin entelektüellerin yarattığı toplumsal evrenin biliminin/bilgisinin ön koşulu olduğu tezinden yola çıkarak şunu savunur: Eğer entelektüel kendi pratiklerini sorgularsa, aygıt dilinin kendisine karşı uyguladığı "suçlama stratejileri"ne direnmek için yeterince silahlanmış olacaktır. Çünkü toplumsal gerçekliğin kuramsal analizinden yoksun bir dünyada aygıt dili türlü canavarlar (politik boşvermişlik, mantıksal konformizm, şovenizm, ırkçılık, cinsiyetçilik vs.) doğurabilir. Bu bağlamda John Rajchman'ın çarpıcı tespitine göndermede bulunursak *Fransız teorilerinin Amerikanlaştırılmasının bir semptomu* olan günümüz postmodernist ideologların yüceltikleri bilim karşıtlığına karşı, bilimi ve kuramı kuvvetle savunmak gerekir. Entelektüel açısından bilimin iktidarı meşrulaştırmanın bir aracı haline geldiğini fark etmek, araştırmacıyı bir bilimcilik-karşıtlığına yöneltmemelidir. Burada Bourdieu açısından söz konusu olan, özgürleştirici yeni bir bilimsel ve politik zihniyetin epistemolojik koşullarını yaratmaktır. Dolayısıyla, entelektüellerin özgül belirlenimlerini tanımaya çalışmasını sağlayan koşullara yerleşmiş olma imtiyazı var olduğundan, kendini özgürleştirme ve özgürleşme araçlarını insanlara sunma ayrıcalığı öne çıkartılabilir. Entelektüel kişi, Bourdieu'nün belirttiği gibi, "...üstlendiği özgürleştirici işlevi ancak kendisini belirleyenin ne olduğunu bilmesi ve buna egemen olması koşuluyla yerine getirebilir".[21]

Sosyoloğun imtiyazını vurgulayan bu konum şu açıdan da savunulabilir: Kendisinin de sınıflandırıldığını ve sınıflandırmalar

21 *A.g.e.*, s. 44.

içinde aşağı yukarı nerede yer aldığını bilen bir bilimsel pratiğin öznesinin tarihe ve topluma katılması. Bu eksende, nesnellikten vazgeçmeden *bilen öznenin ayrıcalığını sorgulama* olarak kavranabilecek "epistemik düşünümsellik" Bourdieu'nün en önemli teorik işlemcilerinden biridir. Ancak düşünümsellik araştırmanın yürütülmesinde bu denli önemliyse neden az uygulanır? Loïc Wacquant bu soruyu şöyle cevaplandırır: Düşünümselliğin önündeki engeller, epistemolojik olmaktan ziyade toplumsaldır. Çünkü düşünümsellik, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden muaf sayan entelektüellerin kendileri hakkındaki "karizmatik temsilleri"ni sorgular. Ve Bourdieu'ye göre düşünümsellik, bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen kişisel-olmayanı, özeldeki evrenseli keşfettirerek entelektüeli yanılsamalardan kurtarabilir.[22]

Peki, sosyoloğa ve onun üretim evrenine düşünümsel dönüşten kastedilen nedir? Bourdieu'ye göre, sosyal bilimlerdeki temel yanılgı kaynaklarından biri, analiz nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişkinin analiz nesnesine yansımasıdır. Çünkü toplumsal evreni nesneleştirmeye çalışan bilim adamları, kendi kendilerini nesneleştirme yeteneğini çok ender gösterirler, bu da çoğu kez bilimsel olan söylemlerinin nesneden ziyade nesneyle ilişkilerini anlatmalarına yol açar. Gerçek bir nesneleştirme kültürel üreticinin salt toplumsal çevresi, etnik grubu ya da cinsiyeti ile ilgilenmez; onun kültürel üretim evrenindeki konumunun da nesnelleştirilmesi gerekir. Kısacası Bourdieu gözlemcinin nesnenin dışında olması sebebiyle nesneyi algılayışında yansıttığı her şeyi unutmak anlamına gelen "bilimcinin epistem-merkezciliği"ne temelden karşı çıkar.

Tam da bu hat üzerinden ilerlenirse, Bourdieu "entelektüeller sosyolojisi"nin sosyolojik bir bakışla süzgeçten geçirilmesine gölge düşürecek temel üç yanlılıktan (bias) bahseder: (1) Araştırmacının kişisel kökeni ve konumu (sınıf, cinsiyet veya etnik grup) (2) Analizcinin akademik alanın mikro-kozmosundaki, yani belirli bir anda ona sunulan entelektüel konum-

22 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 40.

ların nesnel alanındaki, bunun da ötesinde iktidar alanındaki konumu (3) Dünyayı yorum bekleyen bir işaretler bütünü gibi algılamaya iten entelektüalist yanlılık. Bu son nokta sonuçları itibariyle ilk ikisinden daha tehlikelidir. Çünkü pratiğin mantığının ayırt edici özelliklerini oluşturan şeyi tamamen bilmezden gelmeye götürür. Yani pratik mantık kuramsal mantığa indirgenir.[23]

Bu noktadan bakıldığında, burada asıl sorgulanması gereken şey, politik sistemlerin özü olan iktidarın vekaleten verilebilirliliğinin ve temsili karakterinin yenilgisine tanıklık yaptığımız bugün, entelektüellerin gerçekten bir "vekaletin nesnesi" olup olmadıkları sorunudur. Toplumsal dünyaya dair *düşünce tekeli iddiasında* olanlar sosyolojik düzlemde inceleme nesnesi olmayı genellikle kabul etmezler. Belki de entelektüelin sorunu faillere öznel tecrübelerini evrenselleştirmelerini sağlayacak bir dil sunması olacaktır. Ne var ki, bu evrenselleştirme zorunlu olarak kavramdan geçer. Bu da ritüelistik sözün basmakalıp formülü olma tehlikesini içerdiğinden "ölü doğan söz" düşünceyi engelleyebilir. Böylece bilginin diline sahip entelektüel, kurumlaşmış söylemden yararlanması veya gösteriş amacıyla bunu tüketmesi ve muhtelif bakış açılarının oyunu sayesinde, politik gerçeklikle kendisi arasındaki *dolayım perdesi* ardına gizlenebilir.[24]

Öte yandan sözcü durumundaki entelektüel, sorumluluğundan aldığı meşruiyetle fikirlerini militan bir kisveye büründürme eğilimi de taşıyabilir. Buradaki asıl tehlike, geçici bir strateji olan şeyin, Bourdieucü anlamda bir *habitusa*/yatkınlığa dönüşmesi tehlikesidir. Dolayısıyla özerklik marjının inatçı bir savunucusu durumundaki entelektüelin düşünsel bir terörizme eğilimi söz konusu olabilir ki, entelektüel alandaki *hakikat savaşları* bunun bir göstergesidir.

Buraya kadar yazılanlardan çıkan sonuç şudur: Bourdieu'de entelektüel eleştirisinin nihai amacı "düşünümselliğin kurumsallaşması" idealidir:

---

23 *A.g.e.*, s. 37.

24 Rene Lourau, *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 103.

Kamusal tartışmanın ve karşılıklı eleştirinin diyalojiği sayesinde, nesnelleştiren öznenin nesnelleştirilmesi işi, sadece tek bir yazar tarafından değil, bilimsel alanı oluşturan uzlaşmaz ve tamamlayıcı konumları işgal edenlerin tamamı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu alan, düşünümsel bilimsel habituslar üretebilir ve geliştirir hale gelmek için, eğitim, diyalog ve eleştirel değerlendirme mekanizmalarında düşünümselliği gerçekten de kurumlaştırmak zorundadır. O halde, dönüştürücü bir pratiğin hedefi, hem nesnel hem zihinsel mekanizmalarda kayıtlı olan kurum olarak toplumsal bilimin toplumsal örgütlenmesi olmalıdır.[25]

Akademik kurumlarda düşünsel rantiye üretimi

Entelektüelin kamusal hayattan geri çekilişine ilişkin daha genel bir öykünün parçası olarak, kapitalist toplumlarda akademilerin durumundan şikâyet etmek gerek sağ gerekse sol kesimde yaygın bir hal almıştır. Öykünün farklı çeşitlemeleri olmakla beraber, bugün entelektüel etkinin sembolik fakirleşme yönünde tek bir tarihsel yasayı izleyen akademi dünyasmda-

25 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 38-39. Yunan asıllı Fransız düşünür Cornelius Castoriadis de, *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* adlı eserinde entelektüelin içerilmesi, kendisiyle nesnesi arasında, duruma göre, özdeşlik-benzerlik veya karşılıklılık olduğu tezinden hareketle entelektüelin rolüne dair yeni bir anlayışın geliştirilmesi (içerimin analizine yapılan vurgu) gerektiğinin altını çizer. Bu, klişeleşmiş entelektüel tiplerine yeni bir alternatif sunma anlamını da beraberinde getirir; artık ne katışıksız bir niyet besleyen, bir dava, bir tez, bir öğreti karşısındaki gönüllü bağıyla tanımlanan Sartrecı angaje entelektüelin, ne de kuramsal boyutu kişisel zekâsını aşan tarihsel bir girişime katılma imkânını sağlayan politik bir örgütlenmeye aleni katılımıyla tanımlanan Gramsciyen organik entelektüelin gerçek dünyanın kavranışında başat rolü oynaması söz konusudur. Bu vurguları metnin sınırlı çerçevesi içinde açarken sadece yargılarla yetinmeyip onları alabildiğince kuramsal düşünüm planına çekmek gerekiyor. Rene Lourau'nun *Bilinçaltında Devlet* adlı çalışmasında kullandığı teorik araçlardan içerilmiş entelektüel kategorisini tam da bu noktada işe koşmak anlamlı olabilir: Hem kendi kurumsal aidiyet ve referanslarının içerimlerini sonuna dek analiz etme yönündeki öznel istenciyle hem de bu belirlenimler toplamının nesnel karakteriyle tanımlanan entelektüel tipi olarak içerilmiş entelektüel: "İçerilmiş olmak... sonuçta, benim nesneleştirmek istediğim şey tarafından görüngüler, olaylar, gruplar, fikirler vs. –nesneleştirildiğimi kabul etmektir". Bkz. Lourau, *Bilinçaltında Devlet*, s. 102-103.

ki çözülüşünün serüvenine kısaca göz atmalıyız.[26] Jacques Le Goff, akademilerin zamanın çok parçalı politik coğrafyasında yerel ve evrensel iktidar odakları karşısında kendi bağımsızlıklarını korumak için belli başlı iki güce sahip olduklarını iddia eder: Grev ve kentten ayrılma ile akademik unvanları verme tekeline sahip olma.[27] Bu iki temel ayrıcalık, bir anlamda akademinin "özerk bir site" olma vasfının da meşruiyet dayanaklarından sayılıyordu. Öyle ki, üniversite kelimesinin kökeninde yatan Latince *universitas*, kamuya açık olmayan bilgi ve tartışmaların öğretilmesi ve öğrenilmesi amacıyla biraraya gelen hoca ve talebelerin oluşturduğu korporasyonlara verilen bir isimdi.[28]

Ancak bugüne gelindiğinde, bu anlatının nostaljisine tanık olmaktayız. Bugün Aydınlanma felsefesinin birikimleriyle zenginleşen *kamusal üniversite geleneği*, en temelde Keynesgil uzlaşma modelinin tasfiyesine dayalı neoliberal siyaset mantığının ablukası altında çökmüş durumdadır. Akademinin "sağduyu"sunu yitirerek bir topluluk olma özelliğinden feragat etmesinin iki özgül sonucu var: Bilginin özelleşmesi ve buna bağlı olarak bilginin ortak değer olmaktan çıkartılıp bir "yatırım nesnesi"ne dönüşmesi.[29] Bu iki sonucu tek cümlede toparlamak da mümkündür tabii: Eğitimin sermayeleştirilmesi ile bilginin teknokratik karakterinin ön plana çıkması. Dolayısıyla bu süreç, "küreselleşme" yaftası altında sunulan ve Bourdieu'nün deyişiyle *"saf piyasa mantığına engel teşkil edebilecek bütün toplumsal yapıları ortadan kaldırmaya yönelik bir program"*[30] olan neoliberalizmin ihtiyaçları sonucu, sayısı hızla çoğalan *pratik bilgi teknisyenlerinin*, "korporatist entelektü-

26 Peter Osborne, "Giriş: Felsefe ve Entelektüellerin Rolü", *Eleştirel Bakış*, çev. Elçin Gen, Ankara, Dost Yayınları, 1999, s. 21.

27 Jacques Le Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*, çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

28 Ahmet Çiğdem, "Universitas'ın Çöküşü", *Birikim*, Sayı: 67, s. 51.

29 Serdar Tekin, *"Üniversite'nin Devlet Zihniyetine Entegrasyonu"*, *Birikim*, Sayı: 142-143, s. 77-80.

30 Pierre Bourdieu, "The Essence of Neoliberalism", çev. J.J. Shapiro, *Le Monde diplomatique*, http: // mondediplo.com/ 1998/ 12/08 bourdieu.

el" adını vereceğimiz geleneksel entelektüel figürün aleyhine olan yükselişinden bağımsız değildir. Kendi kültürel sermayesini pazara ve mediokrasinin etki alanına eklemleyerek varlığını sürdürmeye çalışan yeni entelektüel figürün, akademinin "düşüş tarihi"ndeki[31] payı büyüktür. Edward Said'in *profesyonelizm* adını verdiği şey, akademisyenlerin entelektüel duruşlarını aşındıran bir yabancılaşma biçimine çoktandır dönüşmüş durumdadır. Bu minvalde kendi ilgi nesnesini tayin etme hakkı gasp edildiğinden neyin bilimsel analiz olması gerektiğini bilemeyen akademisyenlerin entelektüelliğini tehlikeye sokan yapısal dönüşümlerin sosyolojik temellerini açığa çıkarmak gerekir.

Öte yandan bugün pek çok sosyal bilimci, devlet/piyasa çatışmasının tanımladığı toplumsal alanda akademinin salt sistemin yeniden-üretilmesinde kullanılan bir "ideolojik aygıt" olduğunu vurgulamaktadır. Bir kısmı da, küresel kapitalizmin hegemonyasıyla bağlantı kurarak, akademinin sadece kâr güdüsüyle işletilen kurumlara dönüştüğünü iddia etmektedir. Ancak bu tarz bir niteleme, akademinin kurumsal kimlik ve işlevlerinde yaşanan dönüşümleri açıklamakta yetersiz kalabilir. Soruna buradan yaklaşırsak, akademinin iktidarın temel dayanaklarından biri olmaktan daha fazlasını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Üstelik yaşam alanları üzerinde kontrol amacını taşıyan bir iktidar şebekesi içindeki fail, meta ve bilgi dolaşımını kontrol eden kesişim noktalarından birine dönüşen akademinin içyapısındaki iktidar ilişkilerini ve bunun iktidarın genel mantığıyla olan bağlarını ifşa etmeyi becersek bile.[32] Bugün akademik yaşam tarzındaki muhtelif değişimlere ayak uydurmaktaki maharetiyle tanınan *homo academicus* tipinin, Gadamer'den hareketle, kitle üniversitesini niteleyen üç eğilime bağımlı olarak hareket ettiğini söylemek de mümkün: (1) Fikirlerle yaşamak idealinden uzaklaşılması (2) Neye/kime yarayacak sorusunun ön plana çıkması (3) Üç tür yabancılaşma (Öğrencinin müşteriye dönüşmesinin yo-

31 Ahmet Çiğdem, "Üniversite'ye Ne Oldu?", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, 2003.

32 Ahmet Murat Aytaç, "Üniversite Nereye Gidiyor?", Soruşturma Dosyası, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, 2003, s. 345-346.

lunun açılması, bilimlerin disiplinler olarak ayrışıp birbirleriyle iletişimi kesmeleri, dar uzmanlaşma).[33]

Buradan hareketle Türkiye'deki akademik alan tahayyülünün başat kodu durumundaki kitle üniversitesi kavramının mutlu bir birliktelik yaşayan iki bileşeninden bahsetmek gerekir: Bir tarafta akademiye geleneksel anlamda milli bir fikri, kültürü ve terbiyeyi inşa etme işlevini otoriter bir biçimde dayatan devlet aklının aksiyomları, öte tarafta akademiyi mübadele değeriyle tartılan bir meta olarak bilgi üreten bir şirket şeklinde gören sermayenin aksiyomları.[34] Bu durumda ülkemizdeki akademik alanın özerkliği sorununu masaya yatıran her analizin özgül bir durum teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Akademide özerkliğin dile getiriliş tarzları özerklik talebinin derininde yatan bir gerilimin belirtisi olarak karşımıza çıkar. Bu gerilim dünyanın pek çok yerinde, örneğin Fransa'da, bilim adamlarının alternatif iktidar odakları karşısında vermekte olduğu korporatist tepkiden daha fazlasını temsil ederken, Türkiye'de merkezî iktidar ile ülkenin genel politik sorunları üzerinden çatışmaya giren akademisyenler ve öğrencilerin düşünce özgürlüğü talebi ve yaşam hakkı arayışlarını dile getirebilmeleri için meşru bir söylem çerçevesi kurmakla ilgili olmuştur. Bu bağlamda, ülkemizdeki akademi-iktidar ilişkilerinde belirleyici olan başka bir faktör, kişisel mesleki ve politik çoğu faktörün içiçe girdiği bir üniversite-içi çatışmadır.[35]

Tam da bu noktada, entelektüelin sorunsallaştırılmasına ilişkin düşünsel uyarıcı olabilecek bütün bu argümanların bir "analiz nesnesi"ne dönüştürülüp, yukarıda kısmen girişi yapılan akademinin kurumsal eklemlenme çerçevesindeki dönüşümlerini göz ardı etmeden, "bir entelektüel tip olarak akademisyen" mitindeki altüst oluşlara Kıta Avrupa sosyolojisinde boy hedefi yapan teşhis ve değerlendirmeleriy-

33 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de 'Ersatz' Yuppie Akademisyen", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, s. 10-12.

34 Necmi Erdoğan, "Kültürel Çalışmalar ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, s. 59.

35 Aytaç, s. 347-348.

le Bourdieu'nün *Homo Academicus* adlı çalışması ışığında yakından bakmak gerekir. Çünkü genellikle oldukça anlaşılabilir bir tercüme siyaseti yüzünden Türkiye'de şimdilik mahrum bırakılmış olduğumuz Bourdieu sosyolojisinin ve tekabül ettiği uçsuz bucaksız analizler zincirinin bize akademiyi sağlıklı bir rotaya yöneltmede bilimsel düzlemde neler yapılması gerektiğini anlatmak, belki de en azından uyarmak gibi bir işlevi var.

Fransa'da 1968 Mayıs'ında tırmanışa geçen öğrenci hareketleri, kısa bir zamanda beşeri bilimlerin radikal bir dönüşümüne neden olmuştur. Bourdieu, üniversite üzerine kaleme aldığı *Homo Academicus*'daki incelemelerine '68 olaylarından sonra başlamış ve uzun yıllar bu konu üzerine çalışmıştır. Yazının başında ele aldığımız Bourdieucü *düşünümsel sosyoloji* bilgi üreten fail ve kurumların da "katılımcı nesneleştirme" aracılığıyla sürekli ve eleştirel olarak incelenmesini önermektedir. Uzun yıllar üniversite-öncesi eğitim üzerine çalıştıktan sonra 1970'li yıllarda akademi alanına odaklanarak, Parsons'ın Amerikan üniversitelerini analiz ederken[36] yeterince eleştirel bir tavır takınmadığı bir sorunu, Bourdieu kendi projesinde ön plana çıkarır: Akademinin iktisadi ve politik sermayeyle ilişkileri sorunu. Kültür ve eğitim alanlarındaki iktidar ilişkileri ve tarzları üzerinde yoğunlaşan Bourdieu'nün amacı, muhteva ve biçim bakımından kültürel bir aktarım olan pedagojik pratiğin sosyal kontrol tahakküm ve güç ilişkilerinin üretilmesi ve meşrulaştırılması işine ne ölçüde katkıda bulunduğunu açıklamaktır. Bu doğrultuda, stratejik anlamda sınıf ilişkilerinin karakterini belirleyen *sembolik üreticiler*[37] *olarak entelektüeller çalışması* bir yönüyle sembolik bir incelemeyi de zorunlu kılar. Ne de olsa sınıf ilişkilerinin temel bir boyutu, toplumsal dünyanın tikel tanımlamalarını ve sınıflandırmalarını meşrulaştırmak için mücadele etmektir. Sembolik iktidar için yapılan bu mücade-

36 Talcott Parsons ve Gerald M. Platt, *The American University*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.

37 "Kültür üreticileri özgül bir iktidara, gösterişli şeylerin sembolik gücüne ve onlara inanan insanlara sahiplerdir". Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 146.

le adlandırma, kategorileştirme ve toplumsal grupları oluşturma kapasitesini de devreye sokar.[38] Nicholas Garnham'a göre Bourdieu açısından bizzat entelektüele odaklanan bir çalışma, politik mücadeleleri, toplumsal tabakalaşmanın karakterini ve belki de en önemlisi modern toplumlardaki eşitsizliklerin sürekliliğini kavramaya yarar.[39]

Bourdieu üniversitenin kültürel, entelektüel, profesyonel ve bilimsel sermaye biçimleri üreten ve dayatan bir kurum olarak, bu sermaye biçimleri ile toplumdaki politik, iktisadi ve toplumsal sermaye biçimleri arasındaki bağıntılarını eleştirel olarak çözümler. Bilindiği üzere, klasik kamu üniversitelerinin sermayeden tamamen özerk olduğu, bilimsel araştırma ve eleştirinin sınırsızca yapılabilmesi için bu özerkliğin gerekli olduğu varsayılmıştır. Batı'da üniversitelerin gelişimi bu tarz bir özerkliğin gelişmesi ile paralel şekillenmiştir. Ancak bu durum üniversitelerin siyasal ve ekonomik iktidardan hiç etkilenmediği anlamına gelmez. Bourdieu'nün gözlemlerinden birisi üniversitedeki fakültelerin siyasal ve ekonomik iktidarla farklı biçimlerde ilişkilendirildiği yönündedir. Bourdieu tıp, mühendislik, hukuk, işletme ve kamu yönetimi gibi alanlara doğru gidildikçe bu ilişkilerin yoğunluğunun azaldığını gözlemlemiştir. Burada söz konusu olan göreli özerkliğin azalması veya artmasıdır; mutlak özerklik ya da mutlak bağımsızlık değil.[40]

Bu doğrultuda eğitimin günümüz dünyasında kitleselleşmesinin eşitlik ürettiği tezinin temel bir yanılsama olduğunu ileri süren Bourdieu, egemen sınıfın kendi değerlerini nasıl yücelttiğini gündeme getirir. Kültürel bir zeminde eğitim aracılığıyla yaygınlaştırılan kültür kapsamındaki mevcut değerleri önceden içselleştirmiş olan egemen sınıf üyeleri, eğitim sürecinde kendilerine aktarılan anlam şifrelerine (kültürel ve sembo-

38 Pierre Bourdieu, "Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society* 14 (6), 1985, s. 732-740.

39 Nicholas Garnham, "Extended Review: Bourdieu's Distinction", *The Sociological Review* 34 (2), s. 423-425.

40 Bahattin Akşit, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", (der.) İlhan Tekeli vd., *Bilgi Toplumuna Geçiş*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, s. 350.

lik sermayeye) olan aşinalıkları sayesinde diğerlerine nazaran başarılı olma ve yükselme konusunda daima bir adım öndedirler. Bu bağlamda Bourdieu'ye göre eğitimin amacı, bütün "eşitlikçilik" argümanlarının tersine, bir "eleme fonksiyonu"nu yerine getirerek alt-sınıf insanlarını eğitimin daha üst düzeylerinden bertaraf etmek olarak okunmalıdır.[41]

Peki, o halde, toplumda egemen olan dil ve kültürün ne düzeyde edinildiğiyle ilgili olan kültürel sermaye kavramı üniversiteye giriş ve üniversitede başarı düzeyiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Üniversiteye giriş ya da üniversitedeki başarıyı ölçmek üzere geliştirilen sorular, mülakatlar, sınavlar ve diğer bütün değerlendirmelerin üniversite öğretim elemanlarının orta sınıf ve üstü kültürel sermayelerinden etkilendiğini yıllar boyunca topladığı verilerle ortaya koyan Bourdieu'nün akademik alanı bu konularda eleştirel katılımcı nesneleştirme metoduyla kıyasıya eleştirmesi onları bir kenara atmak için değildir. Aksine o, bu eleştiriler öğretim elemanları, öğrenciler ve toplum tarafından sürekli olarak yapıldığı sürece akademinin ve bilimin olması gereken nesnel konuma ulaşıp orada kalabileceğini düşündüğü için bu eleştirileri yapmaktadır. Amacı klasik kamu üniversitesini daha nesnel ve bilimsel kılarak savunmak ve güçlendirmektir.[42]

Herhangi bir üniversite alanı üzerine bir araştırma programı olarak algılanması gereken *Homo Academicus*, evrensel ile biricik (yasa koyucu analiz ile idiyografik betimleme) arasındaki karşıtlığın sahte bir çatışkı oluşturduğu tespitinden hareketle, genelliğin içindeki tikelliği ve tikelliğin içindeki genelliği hatırlatır:

> Çözümlemelerimi katıksız biçimde Fransız sayarak reddedenler... önemli olanın sonuçlardan çok, onları elde etmek için geçilen süreçler olduğunu görmezler. "Kuramlar" "kuramsal tartışma"ya değil, onları haksız çıkartacak ya da yaygınlaştıra-

---

41 Yasin Aktay, "Üniversite'den Multiversiteye Taşra-Merkez Diyalektiği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, s. 108.

42 Bahattin Akşit, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", s. 352.

> cak, daha doğrusu genellik iddialarını özgülleştirecek ve ayrıştırabilecek pratik kullanımına çağrı yapan araştırma programlarıdır. Husserl, sabit olanı bulmak için tikel olana dalmak gerektiğini öğretiyordu ve Husserl'in derslerini takip eden Koyre, Galileo'nun kütlelerin dönüş modelini kurmak için eğik düzlem deneyini sonsuza dek tekrarlaması gerekmediğini göstermişti. İyi kurulmuş bir tikel örnek artık tikel olmaktan çıkar.[43]

Netice itibariyle Bourdieu'nün görünüşte Fransız üniversite profesörleri arasındaki iktidar sorunlarını incelediği bu başyapıtı, her şeyden önce kuramcılar ve araştırmacıların çalışma konsensüsü oluşturmalarına dönük bir arzuyu da içinde taşımaktadır. Ampirik ve kavramsal çabanın entegrasyonuna yönelik olan bu sürece yaptığı vurgu ile Bourdieu şunu amaçlar: *Sadece kurumların durumuna odaklanmak değil, sembolik üreticiler gibi gündelik etkinliklerimizi de düzenleyen "bilimsel bilinçsizlik" konusunda bizi uyarmak.* Eser, bizi Fransız akademyasındaki sorunlara karşı sürpriz bir seyahate çıkarıp, etnografik sorunlar, istatistiki profiller vb. detaylarla halihazırdaki yapısal çatışmaları ve Fransız entelektüel yaşamının ilgi odaklarını belirlemeyi amaçlar. Düşünümsel sosyolojinin potansiyeli ve gerekliliği açısından deneyimsel bir tasvir olan *Homo Academicus*, entelektüel yaşamın özgül politikası içinden politik bir okumadır. Bourdieu'nün umudu, akademisyenlerin politik sorumluluğunun gizil belirleyiciliklerini ifşa ederek sosyo-analitik araçlarını bilimsel alanın özerkliğini genişletmek için kullanışlı hale getirmektir.[44]

Bourdieu, Fransız akademisinin içine düştüğü krizi analiz ederken, özellikle Türkiye'deki sosyal bilimcileri de oldukça yakından ilgilendiren bir konuya parmak basar: Emrah Göker'in Bourdieu'nün solculuğuna farklı açılardan yaklaştığı yazısında[45] değindiği gibi, kendi mesleki potansiyelleri ve ayrıca-

---

43 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 62.

44 Loïc Wacquant, "For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus", *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*, c. XXXIV, s. 1.

45 Emrah Göker, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, Sayı 3, 1999.

lıklarını neoliberal saldırıya karşı bir hat oluşturmada biraraya getirmesi gereken akademisyenlerin, bir anlamda *homo economicus*un terminolojik değişkesi olan *homo academicus* adını verdiği bilim adamı tipinin mevcudiyeti yüzünden etkin bir kolektif direnişe geçememelerine. Dolayısıyla bu atalet durumunun önüne geçmenin ilk şartı, akademik alanın özerkleştirilmesidir:

> Böylelikle aydın hareketinin ilk hedefi aydınların, kendi çıkarlarının müdafaası ve özerkliklerinin korunması amacıyla ortak olarak çalışmalarıdır... Kültürel üreticiler kültürel üretimin farklı alanlarının bilim, sanat, felsefe, hukuk vs. denen maddi ve entelektüel araçların içinde üretildiği ayrıcalıklı toplumsal evrenler –özerkliği için gerekli olan ekonomik ve toplumsal koşulların sağlanmasını savunmalıdırlar. Bunu, vicdani rahatsızlık duymadan veya tereddüt etmeden yapabilirler, zira kendilerini bir bütün olarak savunduklarında, evrensel olanı da savunuyor olurlar.[46]

Siyasal alanın krize girdiği bu dönemde "eleştirel entelektüel"i seferberliğe davet eden bu çağrı, toplumsal alana müdahale etmenin sosyolojik ve iktisadi analizlerini tüm toplum sathında dinlenebilir kılmanın yollarını aramaya iter. Bugün entelektüeller, zararsız bir ilgililer topluluğuna dönüştürülerek topluma yabancılaşmanın kıskacında kalmaktadırlar. Hâlâ entelektüeller potansiyel olarak evrensel ilgilerle kendi ilgilerini bir tutar ve kendilerini tuhaf bir biçimde evrensel akla dayandırırlar. Bu noktada yazılarının büyük bölümünü entelektüel eleştirisinin teorik-politik "çıktı"sına dönüştüren Bourdieu'nün önerisine kulak asarak yazıya bir son vermeli:

> "Entelektüeller" tanımını özgülleştirmek gerekir: Ben burada yazarlardan, sanatçılardan, bilim insanlarından söz ediyorum. Bunlar her zaman zorunlu bir eleştirel gücü oluştururlar, çünkü bildikleriyle, hâkim olduklarıyla, bir tür evrenselliği cisim-

46 Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos* 81'den zikreden Emrah Göker, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *a.g.y.*

leştirirler. Kolektif olarak, grup olarak, aklı cisimleştirme işlevleri vardır. Ve bütün dikkatimizi takınarak, onların bu görevlerini idrak etmeliyiz.[47]

KAYNAKÇA

Akşit, Bahattin, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", (der.) İlhan Tekeli vd., *Bilgi Toplumuna Geçiş*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara.

Aktay, Yasin, (2003), "Üniversite'den Multiversiteye Taşra-Merkez Diyalektiği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları.

Aytaç, Ahmet Murat (2003), "Üniversite Nereye Gidiyor?", Soruşturma Dosyası içinde, *Toplum ve Bilim*, sayı 97, İstanbul, Birikim Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.

Besnier, Jean Michel (1996), *İmkânsızın Politikası*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1971), "Intellectual Field and Creative Project", *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education* içinde, (ed.) M.F.D. Young, Londra: Collier-Macmillan).

Bourdieu, Pierre (1994-95), "Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya", çev. Tanıl Bora, Dosya: Medya ve Siyaset Meydanı, *Birikim*, sayı 68-69.

Bourdieu, Pierre (1985), "Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, 14(6).

Bourdieu, Pierre, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the World", *Telos* 81.

Bourdieu, Pierre, "The Esence of Neoliberalism", çev. J.J. Shapiro, *Le Monde diplomatique*, http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of the Taste*, çev. Richard Nice, Routledge.

Bourdieu, Pierre (1984/1988), *Homo Academicus*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1999), *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge Unv. Press).

Bourdieu, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Kesit Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1993), *Sociology in Question*, çev. Richard Nice, Sage Publications.

47 Pierre Bourdieu, "Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya", çev. Tanıl Bora, Dosya: Medya ve Siyaset Meydanı içinde, *Birikim*, Sayı: 68-69, s. 86.

Calhoun, Craig, "Pierre Bourdieu, The Centrality of the Social and the Possibility of Politics", *Bourdieu: Le Collog Cerisy* içinde, (ed.) J. Du Bois, P. Durant and Y. Winkin, Paris: Seuil.

Çiğdem, Ahmet (1994), "Üniversitas'ın Çöküşü", *Birikim*, sayı 67.

Çiğdem, Ahmet (2003), "Üniversite'ye Ne Oldu?", *Toplum ve Bilim*, sayı 97.

Erdoğan, Necmi (2003), "Kültürel Çalışmalar ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, sayı 97.

Garnham, Nicholas (1986), "Extended Review: Bourdieu's Distinction", *The Sociological Review*, 34(2).

Göker, Emrah (1999), "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, sayı 3.

Göker, Emrah (2005), "Hemderdimiz Edward Said", *Toplum ve Bilim*, sayı 99.

Kauppi, Niilo (2000), "The Sociologist as Moraliste: Pierre Bourdieu's Practice of Theory and the French Intellectual Tradition", *Substance*, 93.

Kurzman, Charles ve Lynn Owens (2002), "The Sociology of Intellectuals", *Annu. Rev. Sociology*, c. 28.

Lane, Jeremy F., "Pierre Bourdieu: A Critical Introduction", *Modern European Thinkers* içinde, (ed.) Keith Reader, Londra: Pluto Press.

Le Goff, Jacques (1994), *Ortaçağ'da Entelektüeller*, çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Lourau, Rene (2001), *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Culture*, (ed.) Ernest Mannheim ve Paul Kecskemety, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2003), "Üniversite A.Ş.'de 'Ersatz' Yuppie Akademisyen", *Toplum ve Bilim*, sayı 97.

Osborne, Peter (1999), "Giriş: Felsefe ve Entelektüellerin Rolü", *Eleştirel Bakış*, çev. Elçin Gen, Ankara, Dost Yayınları.

Parsons, Talcott ve Gerald M. Platt (1973), *The American University*, Cambridge: Harvard University Press.

Seidman, Steven (2004), "Critical Sociology: Anthony Giddens and Pierre Bourdieu", *Contested Knowledge: Social Theory Today*, Blackwell Publishing 3. baskı.

Swartz, David L. (2003), "From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics", *Theory and Society* 32, Kluwer Academic Publishers.

Tekin, Serdar (2001), "Üniversite'nin Devlet Zihniyetine Entegrasyonu", *Birikim*, Sayı: 142-143.

Wacquant, Loïc, "For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus", *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*, c. XXXIV.

Wacquant, Loïc (1998), "Pierre Bourdieu", *Key Sociological Thinkers*, (ed.) Rob Stones, MacMillan Pres Ltd.

Winock, Michel (2002), *Aydınlar Yüzyılı*, çev. Ergun Göze, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.

Araştırma Tasarımı Açısından Pierre Bourdieu'nün Sanat Sosyolojisi*

Emrah Göker

Büyücüyü yapan, cemaatin kanaatleridir.
— Marcel Mauss

Giriş

Sosyolojide araştırma tasarımının "sırlarını" anlayabilmek yolunda, ele alınacak bir sosyal bilimsel projenin saha araştırması düzlemi ile meta-kuramsal düzlemi *aynı derecede* önemsiyor olmasının işimizi kolaylaştıracağı söylenebilir. Elbette farklı sosyolojik gelenekleri temsil eden kuramsal çalışmalara veya ampirik araştırmalara odaklanmak da araştırma tasarımı pratiğini kavramak için öğretici olabilir. Ancak kuram ve yöntem cephelerinde konumlanan akademisyenler arasında genel bir iletişim eksikliği olduğu düşünüldüğünde –ki kendi içlerinde "kuram insanları" da, "yöntem insanları" da sık sık birbirlerinin çalışmalarını görmezden gelmektedirler– bu cepheleşmeye karşı çıkan, bütünselci bir sosyal bilim projesi olan, kuramla pratiği ayırmayı reddeden Pierre Bourdieu sosyolojisine

(*) Bu yazı daha önce bazı farklılıklarla "Büyücülerin Arasında: Pierre Bourdieu'nün Sanat Sosyolojisi" başlığıyla *Mürekkep* dergisinin 2001 tarihli 16. sayısında basılmıştı.

bakmanın araştırma tasarımı zanaatini öğrenme yolunda hayli ufuk açıcı olacağını düşünüyorum.

Bourdieu'nün bu yazıda öne çıkarmak istediğim "araştırma tasarımı" meselesinde en kuvvetli olduğu alan, çalışmalarında daima epistemoloji, nesneleştirme, yöntem, analiz, mülakat gibi kertelere bir bütünsellik içinde önem vermiş olması. Kuram ile araştırma arasında yalnızca karşılıklı bir muhabbet kurmuyor, onların aşkın bir sentezini de yaratmaya çalışıyor Bourdieu sosyolojisi.

Bu sosyolojinin araştırma tasarımı konusundaki derdini anlamaya ve anlatmaya çalışırken Bourdieu'nün çalışma alanlarından yalnızca birine odaklanacağım. Sanatsal üretim üzerine yaptığı analizleri ele alarak Bourdieu'nün kullandığı araştırma tasarımı modelinin unsurlarını ve 1960'lı yıllardan 1990'lı yıllara kadar olan süreçte geliştirdiği sanat sosyolojisindeki değişimlerle ilgileneceğim.

Yazı üç bölümden oluşuyor. Birinci bölümde Bourdieu'nün ilk kapsamlı sanat sosyolojisi çalışmasını, öğrencileriyle birlikte hazırladığı, Fransızca baskısı 1965'te yapılmış olan *Fotoğrafçılık: Orta-Karar Bir Sanat*'ı (1990) ele alıyorum. Yazının ikinci bölümü Bourdieu'nün son dönemindeki sanat analizini inceliyor, buradaki temel kaynaklarım onun "başyapıtım" dediği *Sanatın Kuralları* (1999; İngilizce baskı 1996; Fransızca baskı 1992) ve 1968-1993 dönemindeki yazılarından oluşan *Kültürel Üretim Alanı* (1993). Son bölümde "erken" ve "geç" dönemdeki sanat sosyolojisinin güçlü ve zayıf olduğu yönleri ele alarak Bourdieu'nün Durkheimcı bir çerçeveden "alan analizine" doğru yaptığı epistemolojik geçişi inceliyorum – elbette Bourdieu, Durkheim sosyolojisi ile irtibatını asla tamamen kesmedi, ama son dönemindeki çalışmalarında habitus-alan kavram ikilisinin kullanımı ile birlikte, erken dönemdeki analizlerinin epistemolojik olarak başkalaştığını tartışacağım.

Yazıda bu "erken" ve "geç" ayrımıyla birlikte kullandığım ikinci bir kuruluş ilkesi var. Sanat sosyolojisini incelerken Bourdieu'nün üçlü "bilimsel eylemin epistemolojik hiyerarşisini" kul-

landım.[1] Buna göre, üzerinden sosyolojik bilginin üretildiği bilimsel olgu ilk aşamada bilimsel-olmayan ve sahte-bilimsel bilme biçimlerinden tefrik edilir (Bourdieu vd., 1991: 13-31; Bourdieu, 1990: 25). Bilimsel sosyoloji burada sokaktaki insanın ortakduyusal bilgisine ve bu düşünümsel olmayan bilgiye dayanan özensiz, kendiliğinden sosyolojiye karşı mücadele verir.

> Eğer bilimsel olması istenen sosyoloji içerisinde kendiliğinden sosyoloji bu kadar ısrarlı bir biçimde, farklı kılıklarla tekrar tekrar ortaya çıkıyorsa, bunun nedeni bir ihtimal, bilimsel projelerini kişilik haklarıyla –özgür eylem hakkı ve eylemin tam bilincinde olma hakkı– bağdaştırmak isteyen veya pratiklerini sosyolojik bilgi kuramının temel ilkelerine tâbi kılmayı beceremeyen sosyologların ister istemez naif bir eylem felsefesine ve öznenin eylemiyle olan ilişkisinin felsefesine dönmeleridir. Bu felsefeler ise toplumsal eylem deneyimlerinin yaşanan hakikatiyle ilgilenen özneler tarafından kendi kendiliğinden sosyolojilerini üretirken kullanılırlar. (Bourdieu vd. 1991: 17)

Böylece Bourdieu'ye göre benimsenmesi gereken kuramsal bir kavram kuruluşu dili, gündelik ortakduyusal dilden farklı olmalı ve izahat gücü etkileşimlerin ve öznesel anlamlandırmaların ötesine geçebilmelidir.

Öte yandan epistemolojik hiyerarşinin bu ilk adımında bilimsel sosyoloji, olgularını eyleyicilerin açıklama modelinden dışlandığı ve yapısal belirlemelerin hâkim kılındığı nesnelciliğin skolastisizminden kurtarmak için de mücadele eder. Bourdieu'ye göre Talcott Parsons veya Paul Lazarsfeld gibi nesnelci sosyal bilimcilerin yapısal-işlevselciliğine sirayet ettiği şekliyle "gösterişçi kuramcılık", kuramsal ve pratik bilgi arasındaki bağı radikal bir biçimde koparır (Bourdieu, 1990: 26). Bu tür bir nesnelcilik her şeyi aynı anda açıklamaya çalışan ama

1 Bilimsel olgunun "kazanılması, inşası ve ispatı" hiyerarşisi Bourdieu tarafından Bachelard'dan ödünç alınmış ve Bourdieu vd.'de (1991) ayrıntılandırılmıştır. Her ne kadar Bourdieu, ilk kez 1968'de yayımlanan bu kitaptaki "kuvvetle bilimsel" iddiaları çok sonradan "skolastik" diye nitelendirse de, ben hemen her çalışmasının bu hiyerarşiye uyduğu kanaatindeyim. Bourdieu'nün bu sadakatinden doğan sorunları ileriki bölümlerde tartışacağım.

nihayetinde eyleyiciler ve eyleyicilerle yapılar arasındaki ilişkiselliğin hesabını veremediği için hiçbir şeyi açıklayamayan evrenselci bir kozmoloji üretir.

Araştırma tasarımına, bilgi üretimi evrenini nesnelcilere ve öznelcilere kapatan bu ilk Epistemolojik Mührü basmak Bourdieu'nün hemen her çalışmasında izlediği bir stratejidir. Bunu hiyerarşinin ikinci basamağı izler: Bilimsel olgunun *inşası*, araştırma tasarımına analiz nesnelerini sağlayan nesneleştirme süreci. Doğrulama/yanlışlama pratiğinden önce doğurgan yapısalcılığın performansının test edildiği basamak burasıdır; ilişkisel argümanlar burada üretilir, gerekli önkabuller ve seçimler yapılır. Doğurgan yapısalcı sosyoloğun bu sularda kullandığı pusula düşünümselliktir, yani,

> düşünülebilir olanın sınırlarını çizen ve düşünceyi önbelirleyen, ayrıca toplumsal analizin pratiğine rehber olan, farkında olunmayan düşünce kategorilerinin sistematik incelemesidir. Düşünümselliğin talep ettiği bakış açısı deneyimleyen öznenin ötesine geçerek tüm disiplinin örgütsel ve bilişsel yapısını içerir. Nesnenin inşası sürecinde sürekli farkında olunması ve etkisiz kılınması gereken şey kuramlara, sorunsallara ve (özellikle ulusal mahiyetteki) akademik yargı kategorilerine sinmiş olan kolektif bilimsel vicdandır. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 40)

Buna göre herhangi bir toplumsal gerçekliğin bilimsel analiz için nesneleştirilmesine, bu sürece akademi alanı tarafından dayatılan bilinçdışı kuralların farkında olunması eşlik etmelidir. Bu tavır Bourdieu'yü alışılagelmiş hipotez üretme yollarını reddetmeye götürür. Doğurgan yapısalcı hipotezler ilkin, dışsal belirlemelerden etkilenmiyor *görünen* toplumsal ilişki öbekleri arasında yapısal eşmantıklar (*homology*) bulmayı amaçlarlar. İkinci olarak bu hipotezler, içinde var olan insanların uydukları kuralların bütünsel bir bilgisine ve bilincine sahip olmadıkları, küçük veya büyük boyutlu eylem dünyalarının işleyişlerinin arkasında yatan pratik aklı ifşa etmeye çalışırlar. Bu tür bir nesneleştirme pratiği ayrıca "topyekûn" bir pratiktir, araş-

tırma sürecindeki kuramsallaştırma, yöntem seçimi, veri analizi gibi adımların *birbirinden ayrılması gerektiğini* kabul eden (ve Bourdieu'ye göre sosyal bilim çevrelerinde hâkim konumda olan) yaklaşım reddedilir: Araştırma süreci içinde, soyut bir kavramın kullanıma sokulmasından teknik bir veri analiz aracının seçilmesine kadar hemen her karar, tasarımın bütünlüğünü gözeten *epistemolojik* bir karar olmalıdır. İleride bu ikinci Epistemolojik Mührün, "fotoğrafçılık" veya "edebiyat" gibi nesnelerin inşaatında nasıl kullanıldığım daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğim.

Nesneleştirme sürecini epistemolojik hiyerarşinin üçüncü adımı olan *ispatlama* takip eder. Bourdieu'ye göre mantıksal bir sıra izleyen *kopuş* ⇒ *inşa* ⇒ *ispat* yaklaşımı, akademik üretimde yaygın olan somut araştırma adımlarının kronolojik sırası yaklaşımına (*gözlem* ⇒ *hipotez* ⇒ *deney* ⇒ *kuram* ⇒ *gözlem* ⇒ ...) indirgenemez. Sınama pratiğinde kullanılacak teknik ve retorik araçların biraraya getirilmesi, deney tasarımı, bulguların sunumu gibi unsurlar, kısacası üçüncü adımı kuran her şey, diğer iki adımla mantıksal olarak birliktelik içindedir:

> Sosyolog, verili bir epistemolojik eylemi tikel bir teknikle bağdaştırarak –mesela kopuş adımının etnolojik dilin mesafe koyma gücü ile, inşa adımının formalizmin etkileriyle, veya ispatın en standart anket biçimleriyle bağdaştırılması– uygun aracı kullandığında bütün epistemolojik talepleri karşıladığı yanılsamasına kapılabilir. (Bourdieu vd., 1991: 57, dipnot 1)

Bunu takiben, bilimsel sosyoloğun ödevi yanlışlama veya doğrulama sürecinin tamamlanmasıyla bitmez. Araştırma bulgularının pratik idraki (bu anlamda, kuramsal idraki), doğrulanan ya da yanlışlanan sonuçları mevcut kuramsal önermelerin sistematik bütününe yerleştirip yorumlamaya hazır olmalıdır, çünkü "bilimsel prosedürün diyalektiği, sınamanın, hipoteze kafa tutmaktan başka bir ilişkisi olmadan hipotezi takip ettiği, bağımsız işlemler arasındaki gidiş-gelişlere indirgenemez" (Bourdieu vd., 1991: 61). Veri incelemekte kullanacağımız, bulguların kesin bir doğruluğunu garantileyecek, her işi-

mizi gören araçlar yoktur; onun yerine kuramla analitik araçlar arasındaki diyalektiğin bilincinde olunarak bu araçlar epistemolojik olarak biçimlendirilmeli ve kullanılmalıdır. Kısacası Bourdieu'de kopuş ve inşa adımlarının ispata göre *mantıksal* bir önceliği vardır, deneyim ve gözlem paradigma içine yerleştirildikten *sonra* anlamlılaşırlar. Bourdieu şunun altını çizmekte: Başarılı bilimsel devrimler tarih içinde ancak ilk iki epistemolojik eylem radikal bir biçimde tamamlandığında mümkün olmuşlardır, deney ve ispat prosedürlerinin teknik olarak mükemmelleştirilmesi sayesinde değil (Bourdieu, 1975).[2]

Bourdieu'nün modelinde ispat mantığı, inşa edilen anlamlı olgular sisteminin (ve bununla ilişkili hipotezler sisteminin) tutarlılığında yatar. Bu sistemde bir olgu bile bütün modeli sorgulamaya yeter, zira sosyolog nesnelerini bütün olgular birbirleriyle ilişkide olacak şekilde inşa etmiş olmalıdır; tek bir olgunun bile reddi tutarsızlık anlamına gelecek ve sosyolog epistemolojik hiyerarşinin ilk basamağına geri dönüp baştan başlamak zorunda kalacaktır. Bourdieu'ye göre bu ispat mantığı araştırmacıyı bir *yöntemsel döngü* içine sokacaktır ve bu, totolojik bir zayıflık olmanın aksine, modelin en kuvvetli yanıdır: İspat sürecinde herhangi bir sınama sonucunun toplam doğruluk ve tutarlılık ihtimali modelde "halihazırda kurulu olan bütünsel ilişkiler sisteminin bir işlevidir... çünkü böyle bir ispatlar sisteminin geçerliliği, sadece içinde işlemekte olan ilkelerin basitliği ve tutarlılığı tarafından değil, hesaba katılan olguların kapsayıcılığı ve çeşitliliği ve sistemin vardığı beklenmeyen sonuçların çoğulluğu tarafından da ölçülür" (Bourdieu vd., 1991: 65-6). Sanat sosyolojisini tartışırken bu anlayışın pratik sonuçlarıyla ilgileneceğim.

2 Buna benzer bir argüman Aage B. Sørensen (1998) tarafından da geliştirilir. Sørensen istatistiki analizde yeni bilgisayar teknolojilerinin geliştirilmesinin bilimsel bilgi üretiminde ilerlemeden çok gerilemeye sebep olduğunu, çünkü sayı cambazlığının kendi içinde bilimsel olduğu yanılsaması yüzünden giderek daha az sayıda akademisyenin ellerindeki matrisleri ve tabloları anlamak için özgün kuramsal argümanlar geliştirdiğini tartışır.

Fotoğrafçılığın sosyolojisi

1965'te yayımlanan *Fotoğrafçılık*'ın doğurgan yapısalcılık albümünde tozlu, siyah-beyaz film kullanarak çekilmiş bir fotoğraf olduğu söylenebilir. Bu çalışma Bourdieu'nün sadece kronolojik olarak değil, kuramsal olarak da geride bıraktığı bir döneme ait. Göstermeye çalışacağım gibi *Fotoğrafçılık*'ta kurulan bazı kuvvetli epistemolojik önkabuller kuramı için halen geçerli ise de, bu çalışma farklı bir kuramsal cephane kullanarak nesnelerini inşa ediyor ve Bourdieu'nün sonraki yıllarda edindiği dertlerle karşılaştırıldığında sanatsal üretimin oldukça farklı bir sahasına odaklanıyor.

Kopuş

Fotoğrafçılık, Durkheim'ın *İntihar*'ını hatırlatır. Fransız sosyolojisinin kurucu babası eserine, intihara yönelten davranışların bireyselci ve psikolojik açıklamalarının yetersizliğini tartışarak başlar ve intihar gibi sadece kişi ile başlayıp onun ölümüyle bitiyormuş gibi gözüken bir eylemin nasıl sosyolojik bir olgu olarak kurulabileceğini gösterir. Bourdieu de fotoğrafçılık alanının, fotoğrafın üretim ve algısının sosyolojik analiz için elverişli olduğunu belirterek nesnelci ve öznelci yaklaşımları eleştirir:

> Sosyolojinin görevi, hem ölçülebilir düzenlilikler rehberliğinde örgütlü eylemlerin nesnel anlamını, hem de öznelerin, varlıklarının nesnel koşulları ve davranışlarının –denetleyemedikleri için onları esir alan– nesnel anlamı ile girdikleri tikel ilişkileri kapsayacak ilişkiler sistemini inşa etmektir... Bu yüzden bilimsel sürecin şu üç kertesi birbirinden ayrılamaz: Nesnel anlamı ifşa ettiği kadar onun üzerini de örten ifade biçimleri ile anlaşılan, yaşanan anlık deneyimler; nesnel anlamların ve onları mümkün kılan toplumsal koşulların analizi; ve bu iki analiz için gerekli olan, eyleyiciler ve eylemlerinin nesnel anlamı arasındaki ilişkinin kurulması. (Bourdieu vd., 1990: 4)

Bu yüzden Bourdieu, hem anlamlara eyleyiciler sanki onların üretimini tamamen kontrol altında tutuyorlarmış muamelesi yapan kendiliğinden açıklamalardan, hem de eyleyicilerin nesnel koşulları içselleştirmelerini açıklayacak araçlara sahip olmayan yapısalcı açıklamalardan kopmak için *Fotoğrafçılık*'ta *sınıf habitusu* kavramını geliştirir. Bu kavram genel olarak, ekonomik ve sosyal evrenin sınırlamalarının eyleyicinin gündelik algıları, zevkleri ve çeşitli pratikleri üzerindeki bilinçdışı etkilerine tekabül eder.

Buradan hareketle Bourdieu fotoğraf çekme pratiğine verilen anlamların ve fotoğrafların estetik değerlendirmelerinin "bir sınıf, meslek veya sanat grubu tarafından ayakta tutulan değerler sistemi" ile ilişkili olduğunu tartışır (Bourdieu vd., 1990: 6). Bu yaklaşımı öznelci açıklamaların karşısına diker: Öznelci açıklamalarda fotoğraf makinesi sahipliğine ve bireysel ilginin artmasına rehberlik eden "motivasyonlar" tartışılırken toplumsal koşullandırmalar göz ardı edilir ve benzer motivasyonların (mesela kişinin gelirinin artışı) sınıflararasmda benzer fotoğrafçılık pratiklerini doğuracağı iddia edilir. Psikolojist bakış açısı fotoğraf çekmenin ne tür kişisel "işlevlere" ve "ihtiyaçlara" cevap verdiğini tartışırken bu işlev ve ihtiyaçları dış etkilerle ilişkilendirmeyi ihmal eder.

Daha sonraki yıllarda girişeceği edebiyat alanı analizi ile kıyaslandığında, Bourdieu'nün buradaki *kopuşu* Marksist ve yapısalcı argümanlara karşı daha ılımlıdır. *Fotoğrafçılık*, bu tür yaklaşımlara öznelci açıklamalara olduğu kadar eleştirel bir biçimde yer ayırmaz. Bunun nedeni kanımca bu aşamada modele, henüz alan analizine mahsus ilişkisel argümanların katılmamış olmasında ve bunun sonucunda Marksist vurguları (sonraki döneme kıyasla) daha belirgin olan bir sınıf kavramının fotoğrafçılık dünyasını düzenleyen başat hiyerarşi ilkesi olarak kullanılmasında bulunabilir.[3] Buna ek olarak 1960'lı yılların sonunda ve 1970'li yılların başındaki Fransız siyaset alanının

3 "Alan" kavramı iki boyutlu yapısı ile –mücadele alanı ve kuvvet alanı– doğurgan yapısalcı imgeleme yerleştiğinde ve "habitus" kavramı ile ilişkilendirildiğinde Bourdieu için sınıf ontolojik önceliğini yitirir.

da Bourdieu üzerinde etkisi olduğu ve sanatın Marksist yorumları ile doğrudan tartışmaya girmekten kaçındığı düşünülebilir. Kendi akademik etkisi arttıkça hâkim sol literatürle daha doğrudan tartışmalara girmiştir Bourdieu.

İnşa ve ispat

Fotoğrafçılık başlıklı bu çalışması fotoğrafçılık âleminin oldukça farklı ve çeşitli toplumsal gerçekliklerini konu edinir. Araştırmaya katkıda bulunan diğer sosyologlar Bourdieu'nün kitabın ilk kısmında sunduğu kuramsal çerçeveyi yaptıkları alan araştırmalarının verileriyle geliştirmişlerdir: Ele alınan ilk araştırma Fransız köylü, işçi, orta sınıf ve burjuva yurttaşlarından toplanan, insanların fotoğrafçılıkla ilgili görüş ve pratiklerini ve çeşitli fotoğrafları nasıl değerlendirdiklerini sorgulayan etnografik verilerden oluşuyor. İkinci araştırmada yine niteliksel yöntemler kullanılarak amatör fotoğrafçılık kulüpleri çalışılmış, burada da kulüp üyelerinin fotoğrafçılık pratiği hakkındaki farklı tutumları tetkik edilmiş. Üçüncü olarak da fotoğraf sanatçılarının ve profesyonel fotoğrafçıların estetik ve ticari pratikleri ve bu pratiklerin içine yerleştiği nesnel koşullar ele alınmış.

Sınıf Farklılıkları ve Meşrulaştırma İlkeleri. Bourdieu'ye göre insanların fotoğraf çekme pratiklerini ve fotoğrafçılık ile ilgili tutumlarını anlamak için üç sınıf konumunun nesnel etkileri göz önüne alınmalıdır: İşçiler (köylülerle birlikte), orta sınıf ve burjuvazi:

> Köylü fotoğrafçılık pratiğini reddederek, sayesinde içinde bulunduğu koşulların tikelliğini hissettiği, şehir hayatı ile olan ilişkisini ifade eder. Benzer şekilde küçük burjuvanın fotoğrafçılık pratiğine yüklediği anlam da küçük burjuvazi kültürünün bir taraftan, üstün görülen kültürel pratiklerdeki ayrıcalıklarını koruyan üst sınıflarla, diğer taraftan da erişebildikleri pratikler aracılığıyla kendilerini ne pahasına olursa olsun ayırt etmek istedikleri çalışan sınıflarla olan ilişkisini ele verir. (Bourdieu vd., 1990: 9)

Kısacası burada rehber olan varsayıma göre insanların içinde toplumsallaştığı sınıf konumlarının nesnel koşulları onların fotoğrafçılık pratiği ile ilgili yatkınlıklarını belirlemektedir. Buna ek olarak Bourdieu fotoğrafçılığın, çeşitli grupları (aile, dostlar vs.) özel günlerde (piknikler, tatil günleri, evlilik törenleri gibi) fotoğraf karesi içinde biraraya getirerek bütünleşmelerini kutsayan "toplumsal işlevlerinden" de bahseder.

Fotoğrafçılık pratikleri üzerinde sadece sınıf konumları değil, fotoğrafçılığın bir sanat formu olarak diğer formlarla olan nesnel ilişkilerinden mürekkep sistem de etkilidir. Fotoğrafçılık sanatına atfedilen küçültücü özellikler yüzünden burjuvazi bir sanat olarak fotoğraf pratiğinden uzak durma eğilimindedir. Öte yandan, fotoğrafçılığı kent elitizmi ile bağdaştırdıkları için işçi sınıfı da mesafe koyar: Fotoğrafçılık amatör bir ciddiyet ve hevesle yapıldığında bile bir "hobi" olarak tanımlanmasına özen gösterilir; fotoğraf çekmekle, banyo etmekle, makineyi kullanmakla ilgili *teknik* işlemlere vurgu yapılır. Köylülerin sınıf *ethos*u fotoğrafçılığın "işlevsiz" kullanımlarını (yani aile veya evlilik fotoğrafları dışında, hobi olarak resim çekmeyi) üst sınıfları kötü bir biçimde taklit etmek olarak kodlar, buna göre bu tür kullanımlara girişenler "durdukları yeri bilmezler".

"Sanat" fotoğraflarının anlamlandırılması ile ilgili tutumlar da benzer şekilde nesnel koşullar tarafından yönlendirilirler: Sanatsal değerlendirmenin özelleşmiş –ve büyü etkisi yaratan– dilinin gerektirdiği eğitimsel sermayeden yoksun olan işçi sınıfı, fotoğrafı halihazırda erişebildiği yegâne kurallar seti olan gerçekçi anlamlandırma ile değerlendirir. Öte yandan küçük burjuvazi için sanat olarak fotoğrafçılık işçi sınıfından kopmak için en uygun kaynaklardan biridir, çünkü diğer kutsanmış sanat formlarına kıyasla fotoğrafçılığın konumu onu orta sınıflar için daha kolay erişilebilir kılar, "aşağı" sınıflardan kendilerini tefrik etmeye çalışan küçük burjuvazi üst sınıfların kolay kolay erişilemeyen sanat pratiklerini böylelikle taklit edebilir. Bu sebeple fotoğrafçılık "orta-karar" bir sanat olarak yapılaşır.

Bunu takiben Bourdieu sanat eserinin meşrulaştırılmasında kullanılan, birbirine karşıt ve eşitsiz iktidar konumlarında bu-

lunan iki ilke ile ilgili merkezî argümanım geliştirir. Bu argüman kuramsal çerçevesinde oldukça önemlidir, sanat algısıyla ilgili "zihni yapılar" ile sanatsal kurumsallaşma ve sınıf konumlarıyla ilgili "toplumsal yapılar" arasındaki ilişkiselliği kurar ve *Distinction*'daki (1984) varsayımların da altyapısını oluşturur. Buna göre, birbirine karşıt, farklı yaşam deneyimleri ve toplumsal konumlar tarafından koşullanmış iki tat yargısı bulunur; kapitalistlerin "Kantçı estetiği" ve işçilerin "barbar estetiği":

> Kant, estetik yargının indirgenemez özgüllüğünü saf haliyle açıklayabilmek için "haz veren şeyleri" "tatmin eden şeylerden" ayırmaya; daha genel olarak, saf gözlemin estetik niteliğinin tek garantisi olan "kayıtsızlığı" (*disinterestedness*), kabul edilebilir olanı tanımlayan "duyuların ilgisinden" (*interest of the senses*) ve "iyi olan"ı tanımlayan "aklın ilgisinden" ayırmaya çalıştı. Buna zıt olarak, her imgenin apaçık bir şekilde bir *işlev* (en azından bir göstergenin işlevini) yerine getirmesini bekleyen işçi sınıfı, bütün yargılarında ahlâklılık normlarını ve kabul edilebilirliği referans alır. (Bourdieu vd., 1990: 86)

Bu farklı referans noktaları yüzünden bir işçi sanat fotoğrafında gördüğü somut nesneleri somut nesneler gibi okurken bir burjuva soyut kavramlara ve temalara başvuracaktır.

Bir sanat formu olarak fotoğrafçılık Bourdieu'ye göre bu iki meşrulaştırma ilkesinin arasında kalmıştır. Sanatsal ifade sistemleri (bu erken dönemde Bourdieu "alanlardan" bahsetmemektedir henüz) bireysel görüşlerden bağımsız olan bir hiyerarşiye göre nesnel olarak örgütlenirler, bu hiyerarşi sanat formlarına farklı derecelerde *kültürel meşruluk* atfeder. Sanatsal formların bu hiyerarşisi *Fotoğrafçılık*'ta üç kategorili olarak tanımlanır: (1) Kutsanmış sanatların hâkim meşruluk bölgesi (klasik müzik, resim ve edebiyat gibi formlar burada konumlanır) (2) Meşrulaştırılabilir olan, kutsanma mücadelesinin halen sürdüğü "ortadaki bölge" (fotoğrafçılık, sinema, caz müziği gibi formlar buradadır) (3) En altta konumlanan, sistemin geneli içinde meşru olmayan estetik otoritelerin hüküm sürdüğü "keyfî" formlara ait bölge (kozmetik, dekorasyon, aşçılık gibi formlar).

Fotoğrafçılık Kulüplerinin Sanatsal Yönelimleri. Kitapta Castel ve Schnapper'ın makalesi, Bourdieu'nün bir sanat olarak, teknik bir meslek olarak ve bir hobi olarak fotoğrafçılığın belirsiz konumu ile ilgili argümanlarını fotoğrafçılık kulüplerini ele alarak geliştirmekte. Bu kulüplerle ilgili ilk ilginç gözlem fotoğraf çekmenin aile içinde kazandığı işlevleri reddetmeleri ve farklı bir meşrulaştırma ilkesi peşinde olmaları. Araştırmacılar kulüpleri iki kategoriye ayırmışlar:

> "[E]stetik" fotoğrafçılık kulüplerinin üyeleri geleneksel bir kültür kavramını sahiplenerek faaliyetlerinin basitçe teknolojiye indirgenmesinden sakınırlar, diğer kulüplerse teknolojiyi kendi fotoğrafçılık faaliyetlerine yeni bir meşruluk bulmak amacıyla kullanırlar. (Bourdieu vd., 1990: 105)

Üyelerinin çoğunluğu orta sınıf kökenli olan ilk grupta teknoloji geri plana itilmektedir, zira fotoğraf makinesinin teknik olarak mükemmelleşmesinin sanatsal yaratıcılığa engel olduğu savunulur. Burada, fotoğraf çekme pratiğinde asıl önemli olan fotoğraflanan nesne değil, fotoğraflayan öznenin gözüdür. Bu kulüplerin üyeleri arasında fotoğrafçılığın da kutsanmış sanatlar arasında yer aldığına dair bir inanç varsa da Castel ve Schnapper'a göre bu sanatın pratiği hâlâ resim sanatıyla kıyaslanarak tanımlanır, "sanat olma" durumu ancak resmin sanat dünyası içindeki kazanımlarına yaklaşıldığı derecede gerçekleşebilir. Teknolojiye olan tepki de bu göreli konumlanma mantığı içinde anlaşılabilir:

> [B]urada tepki gösterilen şey yararcı bir maddiyatçılığa indirgenen teknoloji fikridir. Teknolojiyi yeniden kazanmak için teknik işlemlerin fotoğrafta olduğu gibi sanatsal niyetle birleştirilmesi gerekecektir: Teknik işlemlerin birbirini takip edişi bir [sanatsal] proje kontrolünde olduğunda teknoloji yaratma eyleminin özsel bir unsuru haline gelir. (Bourdieu vd., 1990: 111)

Böylelikle, geleneksel estetik algı biçimleriyle karşılaştırdıklarında kendi estetiklerini –yerleşik sanat üretimlerine katıla-

mamalarından doğan yapısal koşullandırmaların etkisiyle oluşan ezik bir hissiyatla– "orta-karar" olarak tanımlar bu küçük burjuva sanatçılar. Kendilerini fotoğrafçılığın "popüler" anlamlarından ayırmak için teknolojik ilerlemelerden mümkün olduğunca uzak durmaya çalışarak özgün bir estetik formu icat etmeye uğraşırlar.

İkinci tür kulüpler çoğunluğunu işçi sınıfı gençlerinin oluşturduğu gençlik kulüpleridir. Bu mekânlarda fotoğrafçılık pratiği gençlik ruhunun bir parçası olarak, "popüler kültürün" sınırları içinde anlamlandırılır; estetik arayış görünürde terk edilmiştir. "İyi fotoğraf" burada akademik fotoğrafın antitezi olarak anlam kazanır (mülakatlarda sık sık sanatsal fotoğraflara karşı "atölye fotoğrafı", "koridor fotoğrafı" gibi olumsuzlayıcı kategorileştirmelerle karşılaşılmıştır). "İşin ruhunu kapmış" bir fotoğraf bu kulüplerin *ethos*una göre bir "mesaj" verebilen ve bunu "fotoğrafçılığa dışsal olan bir değerler sisteminin içerisinde iletebilen" fotoğraftır (Bourdieu vd., 1990: 120). "Sanat sanat içindir" önermesi reddedilir veya en azından önemsenmez, kulüp üyeleri arasında pratiğin sanatsal tanımlarına yapılan göndermeler oldukça seyrektir. Orta sınıf kökenli kulüplere kıyasla burada teknoloji ile oldukça olumlayıcı bir ilişki kurulur ve teknik işlemler fotoğraflama pratiklerinde ön planda yer alır:

> Fotoğraflama pratiği dünyaya karşı teknik bir tavır diyebileceğimiz bir tavrı ifade eder ve besler. Fotoğraf çekme eylemi her şeyden önce fotoğraf makinesi ile, onun üzerinden de "teknik nesnelerin varlık biçimi" ile olan bir ilişkidir. Sanatsal bir bakış açısından sınırlayıcı olan makinenin üstün konumu, teknik değerlerin bakış açısından, teçhizatın doğa üzerindeki olumlu zaferi anlamına gelir. Bu ilişki aynı zamanda teknik manipülasyonun değişik aşamalarında keşfedilen, teçhizata hükmetme, onun ustası olma, ona sahip olma ve akabinde gelen mutluluk hislerini de içerir. (Bourdieu vd., 1990: 125-6)

Sonuç olarak fotoğraf kulüplerinin bu analizi, inşa edilen araştırma nesneleri ile birlikte, Bourdieu'nün fotoğrafçılığın

özerk bir estetik geliştirmesinin önündeki engellerle ve bu formun diğer sanat formları ile olan yapısal ilişkisiyle ilgili çerçevesini desteklemektedir.

Sanatçılar ve profesyoneller. Chamboredon ve Boltanski'nin ve ardından Chamboredon'un analizleri bu sefer fotoğraf sanatçılarına ve pratiklerini bir meslek olarak tanımlayan özelleşmiş fotoğrafçılara yönelerek Bourdieu'nün ana tezine tasdik tedarik etmeye devam ederler.

Chamboredon, orta sınıf kulüplerin tutumlarına benzer olarak fotoğraf sanatçılarının, yerleşik sanat formları arasında kendine pek yer edinememiş bir pratiği meşrulaştırmak ve fotoğraf çekmenin yaygın toplumsal anlamlarını reddetmek için teknoloji kullanımını bir sanatsal üretim ortamı olarak sahiplendiklerini tartışır. Ne var ki, estetik bir söylemin teknik bir söylemle birleştirilmesi burada da meşruluk iddialarını belirsiz kılmaktadır:

> Söylemin parçalı ve süreklilik arzetmeyen karakteri... fotoğraf çekme eylemini yapan ve farklı estetiklerle ilişkili olduğundan karmaşık açıklamalar gerektiren aşamaların çeşitliliğinin bir göstergesidir. (Bourdieu vd., 1990)

Fotoğrafın gerçek "yaratılma" sürecindeki bu çeşitlilik, işin içinde farklı ve süreksiz prosedürlerin oluşu, içinden tutarlı ve bütünsel bir estetik söylemin çıkabileceği bir ilhamın ve yaratmanın evrilmesini sorunsallaştırır. Bu nedenle meşruluk iddiaları, yerleşik bir biçimde sanatsal pratiği yönlendirmek yerine pratiği savunma biçimlerini belirleyici olur.

Bu sanatsal pratikte teknolojinin spesifik kullanımlarının sonucunda tesadüf ve naiflik yaratıcılık yolları olarak reddedilir ve süreç çoğunlukla teknik sınırlılıklarla tanımlanır ki fotoğrafçılığın diğer sanat formları arasındaki "yarı-sanat" konumunun temel nedenlerinden biri de bu tanım şeklidir.

Araştırmacıların işaret ettiği bir diğer nokta da sanatçının izleyici kitlesi ile olan ilişkisidir. Fotoğrafçılığın yerleşik bir simgesel sistemi olmaması göstergelerinin kafa karıştırıcı ve belirsiz olmasına yol açar:

> Belirli bir formatın seçimi, sergilenen fotoğrafların ahşap yüzeylere yapıştırılması, çekilen fotoğraflara eşsizlik "halesi" kazandırmak için negatiflerin yok edilmesi veya az işlenen konuların seçilmesi gibi tutumlar, ister "anlamsız", ister soylu veya şairane olarak damgalansınlar, fotoğrafların garipliğinin altını çizme amacını ve bunun sonucunda kendine has, eşsiz bir okumayı teşvik etme amacını güderler. (Bourdieu vd., 1990: 143)

Fotoğraf estetiği böylelikle çifte bir ikircikten doğar: Bir taraftan makinenin sınırlamaları ile olan mücadele ve diğer taraftan üzerinden sanatsal yaratıcılığın kitleye aktarılabileceği meşru bir göstergeler sistemi kurma arzusu. Chamboredon'un vardığı sonuca göre fotoğraf sanatçılarının pratiklerini kutsanmış sanat formları içine sokma ihtiraslarının arkasında onların sınıfsal konumları yatmaktadır: Orta sınıfın burjuvazi saflarına dahil olma çabası.

Bu tartışmayı takiben Boltanski ve Chamboredon fotoğrafçılığın bir meslek olarak gelişmesine yönelirler, dikkatimizi karanlık oda işleri veya teçhizat ile ilgili teknik işler üzerine uzmanlaşma ile ortaya çıkan, sanayi, moda, sahne, basın veya portre fotoğrafçılığı olarak özelleşen mesleklere çekerler. Bu özelleşmiş işlerin pratiği, araştırmacılara göre, eğitimle kazanılan profesyonel niteliklerden bağımsızdır, çünkü eğitimle kazanılacak nitelikler son derece özelleşmiş fotoğrafçılık pratiklerinin talep ettiği nitelikleri veremez (Bourdieu vd., 1990: 152).

Profesyonel fotoğrafçılıktaki pratiklerin ve tutumların çeşitliliğini anlamak için çalışan fotoğrafçıların toplumsal arka planlarına bakmak gerekir. Böylece Boltanski ve Chamboredon önce eğitim tarihlerine yönelirler:

> Mesleğe katılmadan önce fotoğrafa ilgi duyulması, genellikle bir kulüp üyeliği ile yoğun bir biçimde faaliyette olunması... eğitim seviyesi arttıkça daha sık görülür, zira bu sayede kişinin fotoğrafçı olduğu yaşta fotoğrafçılığı amatör olarak yapma olasılığı paralel olarak artar. (Bourdieu vd., 1990: 156)

Öte yandan, mesleki konumlardaki nesnel farklılıklar eğitim seviyesindeki farklılıklara bağlanamaz. Araştırmacılar bu farklılıkları açıklamak için sınıf konumları arasındaki eşitsizliklere dönerler. Buna göre, (1) bir fotoğrafçılık okuluna giderek mesleği öğrenenler toplumsal köken bakımından en üst gruplardan gelirler, ama bu sınıflar içinde eğitim seviyesi en düşük olanlardır; (2) fotoğrafçılık okullarındaki öğrencilerin belirgin özelliği eğitimlerinde yüksek başarısızlık oranlarıdır; (3) bu üst sınıf mensuplarını, benzer kökenlerden gelen yaşıtlarından ayıran farklılıklar sınıf konumu yükseldikçe artar. Böylelikle, mesleğe giren orta sınıf kökenliler için fotoğrafçılık prestijli bir konum olurken mesleğe giren üst sınıf kökenliler fotoğrafçılığı çoğu zaman olumsuz nedenler yüzünden seçerler (bu burjuvazi için ayrılmış seçkin meslek konumlarına erişebilmek için yeterli eğitimi tamamlayamamalarının sonucudur çoğunlukla). Boltanski ve Chamboredon'a göre toplumsal köken hem çalışanın mesleği ile ilgili algısını belirler hem de mesleki statüler arasında farklılıklara sebep olur:

> [Fotoğrafçılıkta] basit bir işçi değil de bir zanaatkâr olma, böylelikle ufak çaplı bir iş alanı yaratma, karanlık oda işi yapmak yerine fotoğraf çekme ve prestijli özelleşmiş işlerle uğraşma ihtimali, toplumsal köken ne kadar seçkinse o kadar artar. (Bourdieu vd., 1990: 160)

Meslek içi ayrımlar ve hiyerarşiler sınıf farklılıkları ile ilişkilidir ama onlarla tamamen eşmantıksal değildirler. Fotoğraf banyosu gibi teknik kol işleriyle uğraşıldığı "proleter" konumlardan büyük şirketler için çalışılan konumlara, buradan çok satışlı bir gezi-dağcılık-turizm dergisinde çalışmaya kadar eşitsiz birçok konum vardır. Bu bakımdan meslek içinde "terfi" mücadeleleri, daha yüksek bir statü için bir tür fotoğrafçılık faaliyetinden bir diğerine geçiş üzerinden dönmektedir.

Bu aşamada, fotoğrafçılık ile ilgili epistemolojik adımların nasıl atıldığını göstermeye çalıştıktan sonra Bourdieu ve meslektaşlarının giriştiği nesneleştirme pratiğinin yazının girişinde bahsettiğim *yöntemsel döngüyü* izlediğini hatırlatmak istiyo-

rum. Bu çerçevede (1) fotoğrafçılığın çatışan tanımları; (2) fotoğraf estetiğinin sınırları ile ilgili sorunlar; (3) sınıfsal konumların sanatsal ve mesleki yatkınlıklar üzerindeki etkileri hakkında üretilen hipotezlerin tutarlı bir sistem içine oturtulması sonucu temel tezin (fotoğrafçılık algısı ve sınıf habitusu arasındaki ilişki) reddedilmesi hemen hemen imkânsızlaşır.

Kitabın araştırma bulgularını sunuş şekline bakarsak bu nokta daha da anlaşılır olmakta: Sınıf kökenleri üzerine üretilen hipotezler (fotoğrafçılık okulları, kulüpler ve mesleki çevrelerle bağlantılı olanları) kitabın sonuna not formatında eklenen, temel değişkenlerle ilgili istatistiklerin (kişinin ailesinin mesleki konumu, okunan dergiler, gelir vs.) aktarılmasıyla "ispatlanmakta".[4] Öte yandan *Fotoğrafçılık*'ta bulgusal destek açısından çok daha önemli bir yeri olan mülakatlar (ve katılımcı gözlem notları), ana metnin içine alıntılar ve özetlemeler şeklinde nakşolunmuş. Bu tür anlatısal taktikler Bourdieu'nün yöntemsel ilkesi ile paralellik içinde –"her şeyi kazanmak için her şeyi kaybetmeyi göze almak"–;[5] bulguların düzenlenişi kitapta "bütünsel" bir stratejinin bir parçası. Bu stratejide ispat mantığı, daha önce belirttiğim gibi bulguların kuramla uyuştuğunu keşfetmekte değil, kavramsal argümanları ve bulgusal desteği tutarlı bir "bütün" olarak inşa etmenin özgüveninde yatıyor.

Kutsanmış sanatların sosyolojisi

Bourdieu'nün 1990'lı yıllarda yayımladığı sanatla ilgili çalışmaları *Fotoğrafçılık*'ın temsil ettiği erken dönemle kıyaslandığında hem özel olarak onun kültürel üretim sosyolojisinde, hem de genel olarak doğurgan yapısalcılık paradigması içinde önemli bir dönüşüme tekabül eder. Bu bölümde, "alan" ve "sermaye" gibi yeni kavramlarla erken dönemde geliştirdiği "habitus" kavramı arasında kurduğu ilişkiselliği farklı sanat

4 Bu çalışmada henüz "alan" kavramı geliştirilmediği için verilerin çözümlenmesinde tekabüliyet analizi yöntemi kullanılmamış.

5 Bakınız Bourdieu vd.'deki (1991: 64) tartışma.

çevreleri içindeki iktidar mücadelelerinin analizi ile birleştiren Bourdieu'nün *Kültürel Üretim Alanı* (*KÜA*, 1993) ve *Sanatın Kuralları* (*SK*, 1996) başlıklı çalışmalarını ele alacağım. Bu eserlerde girişilen oldukça ayrıntılı analizleri bu yazının hacmi içinde tüketemeyeceğimden girişte kurduğum çerçeveyi izlemeye devam ederek üçlü "epistemolojik eylemin" kutsanmış sanatların sosyolojisinde nasıl kurulduğunu tartışacağım.

Kopuş

Bourdieu'nün yaygın sanat sosyolojisi yaklaşımlarına yönelttiği eleştiri, fotoğrafçılığı incelerken geliştirdiği eleştiriye benziyor, ancak *KÜA* ve *SK*'da sanatsal üretimle ilgili yapısalcı kuramlarla daha doğrudan, daha sert bir polemiğe girmekte. Bourdieu önce, öznelci yaklaşımları ele alarak sanatsal üretim ve sanat dünyası içindeki dönüşümlerin "büyük şahsiyetler" merkez alınarak, "dâhiyane yaratıcılık" kavramı üzerinden açıklanmasını eleştirir:[6]

> Edebiyat alanı gibi bir nesne inşa etmek, birbirinden yalıtılmış bireyler, gruplar veya kurumlar tarafından işgal edilen ve kullanılan toplumsal konumlar arasındaki, görünmeyen ya da sadece etkileri dolayımıyla görünür olan yapısal ilişkileri göz ardı etmek uğruna bireyi veya bireyler arasındaki görünür ilişkileri ön plana çıkaran özcü düşünme tarzından (Ernst Cassirer'in tanımladığı şekliyle) radikal bir biçimde kopmayı gerektirir. (Bourdieu, 1993: 29)

Öznelci kültürel üretim sosyolojilerine karşı Bourdieu sanatçıyı, yazarı, ressamı sarmalayan toplumsal ilişkilerin ve koşullandırmaların aynen solunan hava gibi bu insanların hayatlarını çoğunlukla fark ettirmeden belirlediğini ve bu ilişkiler ve koşullar içinde özgür pratiklere girişmenin ancak büyük bir krizle mümkün olabileceğini tartışır:

---

6 Bourdieu'nün bu eleştirisini ayrıntısıyla açan güncel bir inceleme için Çelik (2005) incelenebilir.

> Réne Wallek ve Austin Warren klasik eserleri *Edebiyat Kuramı*'nda o çok sıradan "yazarın kişiliği ve hayatını temel alarak açıklama" fikrini savunduklarında "yaratıcı dehaya" olan inancı tartışmaya açmadan, verili olarak kabul ederler ve kendilerini, onların kelimelerini kullanırsak, "edebiyat çalışmalarındaki en eski ve en yerleşik yöntemlerden birine" adarlar, buna göre bir eser için geliştirilecek açıklama ilkesi dış etkilerden soyutlanmış olan yazarda aranmalıdır (eşsizlik ve tekillik "yaratıcının" merkezî özellikleri olarak kabul edilir). (Bourdieu, 1996: 186)

Nesnelci yaklaşımlar da edebiyat alanı içinde olup bitenlere karşı daha az kör değillerdir. Örneğin Bourdieu, Foucault'nun söylem analizini, sanat eserlerinin toplumsal üretim koşullarını yeterince önemsemediği, kültürel düzene (Foucault'nun *épistèmé* dediği şeye) kendine has yasaları izleyerek dönüşen, özerk, aşkın bir şey muamelesi yaptığı için eleştirir. Rus biçimcilerinin edebiyata dizgesel yaklaşımları da Bourdieu'nün eleştirilerinden kurtulamaz:

> Eserlerin oluşturduğu sistemden, yani, "metinler arasındaki ilişkiler ağı" veya "metinlerarasılıktan" ve bu ağ ile toplumu kuran... diğer sistemler arasındaki ilişkilerden (burada Talcott Parsons da hatırlanmalı) başka bir şey tanımayı reddeden bu kültürel göstergebilim veya kültürbilim kuramcıları edebiyat sisteminin dinamiklerini sadece bu sistemin içinde aramak zorunda kalırlar. (Bourdieu, 1993: 33)

Bu eleştiri mantığını devam ettiren Bourdieu (1996: 196), Saussurecü kuramın da, kültürel ürünleri (diller, mitler, sanat eserleri vs.) ele alırken, bu ürünlerin yapıları kuramla ifşa edilebilecek tarihsel ürünler olduğunu tartışarak evrenselciliğe karşı çıkmasına rağmen, "eserin veya eserin üreticilerinin içinde olduğu ekonomik veya toplumsal koşulları" açıklayacak donanıma sahip olmadığını belirtir.

Her iki açıklama türü de tatmin edici olmadığına göre, sanatsal üretimin daha bilimsel analizi nasıl olmalıdır? Bourdieu'nün

bu geç dönemindeki "kopuşu" aynı epistemolojik ihtirastan besleniyor: İnşa edilecek açıklama biçimi temel olarak, estetikle ilgili söylemlerin, sanatsal üretim hakkındaki bireysel görüşlerin, sanatçıların kariyerlerinin ve benzeri öznel süreçlerin eyleyicilerden özerk işleyen yapılarla ve simgesel düzenleme ilkeleriyle doğrudan ilişkili olduğunu ve onları koşullandırdığını göstermelidir. Böylelikle, "tarihsel faaliyetin nesneleşmiş ve içselleştirilmiş ürünleri; yapılar ve *habitus* arasındaki diyalektiğin" (Bourdieu, 1990: 52) sahası olarak anlaşılması gereken *pratiğe* yapılan vurgu son dönem sanat sosyolojisinde de ayrıcalıklı konumunu korur. Yine de, *KÜA* ve *SK*'da Bourdieu sanat konusuna analizi daha karmaşık kılan bazı yeni araçlarla yaklaşır.

Bu yeni yaklaşımın anahatlarını sunmak gerçekten de kolay bir iş değil.[7] Bunun temel nedeni sanırım ilişkisel yaklaşımın ayrıntılandırılması sonucu Bourdieu'nün sanat sosyolojisinde her şeyin her şeyle bağlantılı hale gelmesi; üretilen kavramsal araçların pratik-yönelimli, doğrudan "bilimsel eylemi" hedefleyen, bu nedenle de salt kuramsal bir çerçevede tüketilmesi imkânsız araçlar olması. Doğurgan yapısalcılığı satranca benzetmek mümkün olabilir aslında: Satrancı yeni öğrenen biri kendini kural ve strateji kitaplarından öğrendiği şeylerle donatabilir; yeni edinilen malûmat açılış kuramını, at-fil oyunlarını, piyon yapısını veya oyun sonu taktiklerini ayrıcalıklı kılıyor olabilir. Ancak son kertede çaylak oyuncu bu malûmatın "içine girerek" kendine bir stil yaratmayı sadece ve sadece oyunu çok sık oynayarak ve zamanla "ruhunu kaparak" başarabilir; kuramsal malûmat ancak, satrancın kural metinlerinde bulunandan farklı olan şeyi, oyunun pratik mantığını tecrübe ederek anlamlı hale gelir. Buna rağmen doğurgan yapısalcılığın gücünün pratiğe yönlendirildiğinde ortaya çıktığını söylemek kav-

7 Bourdieu *SK*'da işi biraz daha karmaşıklaştırarak sosyal bilim eserlerinin alışılagelmiş anlatısal stratejilerinden farklı bir yaklaşımla önce Fransız edebiyat alanının tarihsel doğuşunu ele alıyor ve daha sonra kuramsal argümanın ayrıntılarını ifşa ediyor. Bu yöntem ile sosyolojik araştırma tasarımında soyut düşünce ve kuramla başlayıp ampirik sınama sürecine devam eden kronolojik yaklaşımın sorunlarına işaret etmek niyetinde.

ramsal kuruluş düzeyinde bir sorun yoktur anlamına gelmez. Hatta ileride tartışacağım gibi, kuramla pratiği yekpare bir bütün haline getirirken Bourdieu'nün yöntemsel döngünün içinde kısılı kaldığı da söylenebilir.

SK ve *KÜA*'da önemli yer tutan "alan" kavramıyla başlayalım. Bourdieu'ye göre ilişkisel sosyoloji ilk önce araştırılacak olan "toplumsal uzayı" (siyaset, sanat, eğitim gibi) tanımlamalıdır. Bu inşa, konumlarla yatkınlıklar, alanlarla habitus arasındaki diyalektiğe dair önermelerin üzerinde yükseldiği zemini oluşturur. Burada Bourdieu sosyolojisinin *anomi*'nin, rastlantısallıkların veya düzensizliklerin hüküm sürdüğü toplumsallıklardan ziyade bir ihtimaller ve gizilgüçler mekânı olan toplumsal uzayın koordinatlarını düzenleyen ilkelere ve yapısal etkilere odaklandığı söylenebilir.

"Alan" bu bakımdan incelenen toplumsal uzayın üstüne bina edilen bir kavram/nesnedir, bu özel "arena" içinde tarihleri eyleyicileri önceleyen toplumsal konumlarla (*positions*) eyleyicilerin bu konumları bilinçli veya bilinçdışı idrak edişlerine, bununla ilintili inanç ve pratiklerine tekabül eden konum-almalar (*position-takings*) karşılıklı bir ilişki içindedir. Bir alan iki boyutlu olarak işler; hem bir *kuvvet alanıdır*, konumlarla yatkınlıklar arasındaki ilişkiler maddi veya simgesel mekanizmalar tarafından dışarıdan kısıtlanır ve hiyerarşileştirilir; hem de bir *savaş alanıdır*, kısıtlamalar ve hiyerarşilere rağmen eyleyiciler ve gruplar maddi ve simgesel kaynakların kontrolü için sürekli birbirleriyle mücadele halindedirler.

Bourdieu'nün kopuşunu tamamlamak üzere alan kavramını takiben kullanıma soktuğu bir diğer inşa sadece ekonomik kaynakları değil incelenen alana özgü simgesel kaynakları da dahil etmek üzere genişletilen "sermaye"dir. Toplumsal konumları işgal edenlerin bu kaynaklara erişim derecesi ve bunları stratejik olarak kullanıma sokmaktaki becerileri, onların alandaki toplumsal yörüngelerini, başarı ve başarısızlıklarını, elde ettikleri "kârları", iktidar mücadelelerine karşı konumlarını belirler. Böylece bir alandaki toplumsal konumların yapısı aynı zamanda sermaye türlerinin eşitsiz bölüşümünün de yapısıdır.

Photography'de de sınıf kavramına yapılan vurgu ile öne çıkan "habitus" ise *SK* ve *KÜA*'da daha geniş bir çerçevede anlamlandırılır. Kişinin sanatla ilgili pratiklerini etkileyen faktörleri açıklamak için kullanılırken habitus sadece sınıf konumlarının değil, başka hiyerarşi kurucu ilkelerin de muhasebesini yapmaya çalışır. Örneğin "edebiyatın ticarileşmesine" karşı alınan tavırlar sonucu birbirinin karşısında konumlanan yazarlar tartışılırken artık sınıftan başka bir ayrıştırıcı ilke söz konusudur. Aslında habitus gibi bir kavram/nesnenin sorunu açıklayıcı gücünü ancak pratikte, incelenen sosyolojik nesne ile ilişkisi sabitlendiğinde kazanması, soyut bir kavram olarak muğlak kalmaya mahkûm olmasıdır. Bourdieu kavramı hangi eyleyicilerin alan içindeki mücadelelerde başarı kazanmak veya ayakta kalmak için ne tür riskleri neden aldıklarını, kaybetmelerine nelerin neden olduğunu, bu dinamikler içinde değişimin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için kullanırken belki de habitusa taşıyabileceğinden daha ağır bir yük bindiriyor. Yine de altını çizdiği şey önemli: Toplumsal mekanizmalar gündelik hayatta kendilerini akılcılık, yaratıcılık, özgür irade ve seçim gibi maskelerle gizlemektedirler; o zaman çoğunlukla sefaletin, ıstırabın, adaletsizliğin ve zulmün kaynağı olan mekanizmaların etkilerini ifşa etmek için insan ilişkileri ve yapılar hakkındaki öznelci ve nesnelci "skolastik yanılsamalar" kararlılıkla reddedilmelidir (Bourdieu, 2000: 214). Habitus da böyle bir bilimsel ihtirasın ürünüdür aslında.

İnşa ve ispat

Bourdieu'ye göre kültürel eserlerin bilimi,

> kavranmaya çalışılan toplumsal gerçekliğin üç düzeyi ile bağlantılı ve zorunlu olan üç işlemi önvarsayar. Birinci olarak, edebiyat [veya başka bir kültürel üretim – EG] alanının iktidar alanı içindeki konumu ve zaman içindeki evrimi incelenmelidir. İkinci olarak, kendi çalışma ve dönüşüm kaidelerine uyan bir evren olan edebiyat alanının iç yapısı, yani meşruluk reka-

> beti içinde olan bireylerin ve grupların tuttuğu konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin yapısı incelenmelidir. Ve son olarak, çözümleme bu konumların sakinlerinin habituslarının doğuşunu, yani, edebiyat alanı içinde izlenen toplumsal yörüngelerin bir ürünü olarak, ortaya çıkmak için bu konumları elverişli bulan yatkınlıklar sistemlerinin doğuşunu içermelidir. (Bourdieu, 1996: 214)

Bunu takiben Bourdieu *SK*'daki analizine, 20. yüzyılda Fransız edebiyat alanının yapısını belirleyecek temel karşıtlıkların doğuşunu açıklayabilmek için 19. yüzyılda alanı sarmalayan koşulları araştırarak başlar. Bu erken dönemde, kapitalizmin gelişmesi ve ticari ilişkilerin evrimine mütekabilen piyasalar edebiyat alanına bazı kısıtlamalar dayatmaya başlar ve yükselen "sanayileşmiş edebiyat", resimleme ustası, yayıncı, dizgi ustası, gazeteci gibi kendine has hâkim toplumsal konumlar yaratır. Öte yandan "yüksek sosyete" mensuplarının değerleri, yaşam tarzları ve biraraya geldikleri ortak mekânlar üzerinden devlet de bir dış güç olarak edebiyat alanı üzerinde etkili olmaktadır. Kültürel üretimi "bozuma uğratıcı" bu iki gelişme sırasında orta sınıf kökenli şairler, ressamlar, yazarlar ve benzeri sanatçılar büyük burjuvazinin ve ticarileşmenin estetikte bir "gerilemeye" sebep olduğunu giderek daha yüksek sesle dillendirmeye ve memnuniyetsizliklerini dile getirmeye başladılar. Bourdieu orta sınıfın bu isyanını Flaubert ve Baudelaire gibi sanatçıların tepkilerini inceleyerek örnekler. Zamanla sanat eleştirisinde pek çok kişi Flaubert ve Baudelaire gibilerini izledikçe alan içinde yeni ve özerklik talebinde bulunan bir konum ortaya çıkar ve sanatsal üretimin sınırları ve kullanımları hakkında söylenenler üzerinde yapılan tartışmalar gitgide kızışır. Bourdieu bu yeni konumun muğlak ve sorunlu bir konum olduğunu belirtir. Sorunlu halin kaynağı da kendisini hem edebiyat sanayiinin ticariliğinden hem de burjuvazinin yaşam biçimleri içinde anlam kazanan estetikten ayıran bu yeni edebi devrimcilerin kendi konum-almalarını meşrulaştırmak için izledikleri alternatif yollardadır. Bourdieu bu meş-

rulaştırmanın aldığı çeşitli biçimleri gösterir; küçük burjuva sanatçıları kâh politik tarafsızlıkla (örneğin "halk için sanat" mefhumuna karşı), kâh deneysel edebi üretim biçimlerini benimseyerek farklılıklarını belirtmiş ve sanat üzerindeki otoritelerini ilan etmişlerdir.

Sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayeler arasındaki denge yüzünden ne burjuvaziye ne de emekçi kesimlere dahil olan, "ortada" konumlanan sanatçıların 19. yüzyılda geliştirdikleri bu çifte reddiye değişik bir "saf estetiğin" icadı ile sonuçlanır. Bourdieu'nün "saf bakışın estetiği" dediği tavır aynı zamanda yeni bir kişiliğin de icadı idi: "Kırılgan olduğu kadar olanaksız da görünen bir birlik sayesinde, uyumlu olmama özgürlüğü hissi ile daha çok bilim insanı veya akademisyende görülen ve oldukça katı bir yaşaına ve çalışma disiplini azmini birleştiren büyük profesyonel sanatçı" kişiliğinin (Bourdieu, 1996: 111).

Böylece 19. yüzyılın sonunda birbiriyle mücadele içinde olan iki alt-alan, edebiyat alanının yapısını belirledi: Sınırlı üretim alt-alanında eyleyiciler mensup oldukları cemaatin tüketimi ve eleştirel izleyiciliği için üretirler ve bu dar okuyucu kitlesi içinde kültürel kârlar peşindedirler. Büyük ölçekli üretim alt-alanında ise üretim piyasa kaidelerine uyar ve geniş bir ticari tüketici kitlesi hedeflenir. Bu karşıtlığın sonucunda kültürel üretimin meşruluğu üzerinde tekel kurma mücadelesinde karşı karşıya gelen iki hiyerarşi ilkesi ortaya çıkar:

> [Sanatsal üretim alanını] ekonomik ve politik olarak (mesela, "burjuva sanatı") hâkimiyet altına alanların benimsediği *heteronom ilke* ve geçici başarısızlığı bir dahil edilme işareti, ticari başarıyı da taviz vermek olarak gören, özel bir sermaye türü ile donanmış olanların benimsediği, ekonomiden bağımsız olma derecesi ile özdeşleştirilen *otonom ilke* (mesela, "sanat için sanat"). (abç; Bourdieu, 1993: 40)

Edebiyat dünyası içindeki mücadelelerde yazarın ve neyin edebi olduğunun tanımları, başka bir deyişle, edebiyat alanının *hudutları* hakkındaki iddialar önemli kozlar haline gelir.

Dahası, 19. yüzyıl Fransız edebiyatında özerk bir yapının doğuşunu incelerken Bourdieu'nün de gösterdiği gibi alan içerisindeki toplumsal değişimlerin motoru da bizzat bu mücadelelerdir. Bu dinamiklere rağmen Bourdieu iktidar alanı ile olan eşitsiz ilişkileri bağlamında edebiyat gibi "yerleşik" veya "kutsanmış" sanatlarda *doxa*'nın (sanatçı eyleyicilerin habituslarına kutsanma mekanizmasıyla kazınan inançlar setinin) kırılmasının kolay bir eylem olmadığının da altını çizer. Sürekli ve "tetikte" olan bir karşı-eleştiri üretimi ve alandaki kuralları belirleyen toplumsal koşullar hakkında sağlam bir farkındalık, estetik ideolojisinin ve sanatsal ilişkilerin köklü değişimi için olmazsa olmazlardandır. Değişimin bir başka kaynağı da hiç kuşkusuz *avant-garde*, *bohem* ve alternatif edebiyat biçimleriyle çalışan diğer eyleyiciler arasında, "sınırlı üretim alt-alanında" süregiden meşruiyet mücadeleleridir.

Sanatsal üretimin sosyolojisinde izlenmesi gereken üçüncü adım sanat üreticilerinin habituslarının doğuşu ve yapılanmasının incelenmesidir. Bourdieu'ye göre alan içerisinde eyleyicinin konumu ile onun gerek onu *yapan* sanat âlemi ile ilgili, gerek estetikle ilgili yatkınlık, eğilim ve düşünceleri arasındaki ilişki işlevselci bir şekilde, mekanik bir belirlenmeyle anlaşılamaz:

> Alan, muhtemel kuvvetlerin hüküm sürdüğü bir alan olarak, kendini her eyleyiciye bir *olasılıklar uzayı* olarak sunar. Bu uzay, onları elde etmenin "zorluğu" ve daha belirgin olarak konumların sayısı ile adayların sayısı arasındaki ilişkiyle ölçülen *farklı konumlar* ile eyleyicilerin içinde oldukları nesnel koşulları algılamalarının ve değerlendirmelerinin öznel temeli olan *yatkınlıklara ortalama erişim şanslarının yapıları* arasındaki ilişkiyle tanımlanır. (Bourdieu, 1993: 64)

Kısacası verili bir zaman diliminde alan içindeki mücadelelerin nesnel durumunun eyleyiciler üzerindeki etkisi, onların çeşitli sermaye türlerine olan erişimleri sonucu ortaya çıkan algıları, inançları ve değerlendirmelerinin habituslarını kurması yoluyla hissedilmekte. Bu algılar vs. (belirli bir "sanatsal başarı" anlayışı gibi) sanatçılar tarafından yapısal etkilere otoma-

tik tepkiler olarak gerçekleşmiyor, zamanla pratiklerin stratejik kullanımı vasıtasıyla öğreniliyor (profesyonel bir futbolcunun kuralları sabit olan oyunun içinde zamanla "virtüözleşmesi" gibi). Bazı simgesel yatırımların yapılması, bazı şeylerin sorgulanmaması, üzerinde uzlaşılmış birtakım söylemsel araçlardan yararlanılması gibi eğilimler sanat âleminde var olabilmenin zorunlu koşulları olarak içselleştiriliyor.

İşgal edilen toplumsal konum eyleyiciye bir serbest oyun sahası sağlıyorsa da "başarılı" olabilmek için sanatçının belirli bir miktar ekonomik sermaye (kültürel üretim için gerekli zaman ve enerjiyi ayırabilmesini ve ekonomik kâra kayıtsız kalmasını sağlayacak), kültürel sermaye (estetik söylemlerin dilini çözmesini, bu dili "konuşmasını" ve diğer entelektüel konularda bilgi sahibi olmasını sağlayacak) ve toplumsal sermaye (sanat cemaatlerine etkileşimsel erişimini sağlayacak) biriktirebilmiş olması gerekir. Öznelcilik-nesnelcilik ikiliğinden sıyrılmak istemesine rağmen Bourdieu, sanatçıların ne kadar radikal bir biçimde düşünümsel olabilecekleri, oyunun mantığının farkına varabilecekleri sorusuna (Mallarmé veya Flaubert gibilerinin sanat dünyası hakkındaki "itiraflarına" dikkati çekse de) genel olarak olumsuz bir yanıt verir:

> "Kamuoyu önünde" alanın ve alan içinde işleyen mekanizmaların gerçek doğasından bahsetmek mukaddesata karşı yapılabilecek en büyük saygısızlıktır, alanda hüküm süren sansürcülerin derhal bastırmaya çalışacakları affedilmez bir günahtır. Bu tür şeylerden ancak, kulağa hiç bahsedilmemiş gibi gelecek şekilde bahsedilebilir. (Bourdieu, 1993: 72)

Alan içinde Müessese'yi tersyüz etme amacı güden, tarih içinde örneğin resim, heykel, sinema gibi dallarda ortaya çıkan bazı "radikal" denemeler bile Bourdieu'ye göre alanın mantığının yeniden-üretilmesiyle sonuçlanmışlardır. Bunun nedeni kendilerini kabul ettirme sürecinde bu tür kültürel üretimlerin de alan içinde "kutsanmış", sanat çevreleri içinde "mukaddes eserler" olarak işaretlenmiş ve yazılı ve görsel medyada kurulduğu şekliyle "fikir piyasasında" dolaşıma sokulmuş olmasıdır. Sa-

natsal devrimlerin olağanlaştırılmasının –ve bu meyanda bayrak açılan simgeler rejiminin mantığının arka kapıdan salona alınmasının– belki de en iyi örneği "modernliğin sonu"nun ilanı üzerinden prim yapan kültürel üretim tarzlarıdır.[8]

Buraya kadar, bazı noktalarını dışarıda bırakmış olsam da, Bourdieu'nün argümanlarını kurmak için inşa ettiği çerçevenin anahatlarını vermeye çalıştım. Epistemolojik hiyerarşinin ikinci ve üçüncü safhalarının tamamlanmasında erken dönemine kıyasla yakın döneminde Bourdieu, kurduğu nesneleri *tarihsel* bir analiz için kullanıyor. *Fotoğrafçılık* bu açıdan (uygun bir benzetme yaparsak) sanatsal pratiklerin yapısının zaman içinde çekilmiş tek bir fotoğrafından ibaretti. Fotoğrafçılık üzerine yapılan çözümleme resim çekme pratikleri ve estetik algıları *önceleyen* bir mekanizma olarak sınıfsal konumlanma hakkında önemli argümanlar geliştiriyordu ama resmi çekilen yapının *doğuşu* hakkında yeterli açıklamalar getirmiyordu.

SK ve *KÜA*'da önermelerin ispatı için sunulan veriler derinlemesine mülakatlar veya etnografi ile desteklenmese de (tarihsel bir çalışma olduğundan literatür analizi ve arşiv yöntemleri kullanılıyor) erken dönemdekine benzer demografik istatistiklerin kullanımı okuyucunun takibi için daha ayrıntılı olarak sunulmuş ve kaynaklar daha açık belirtilmiş. Daha gelişkin ve ilişkisel bir yöntem olan tekabüliyet analizine başvuran Bourdieu, bulgularını (toplumsal konumlarla iktidar ilişkilerini açıklarken) değişkenler arasındaki gruplaşmayı açıklayabildiği koordinat düzlemleri kurarak görselleştiriyor.

Tüm farklılıklarına rağmen bu ikinci dönemde geliştirdiği sanat sosyolojisi ilk başta kurduğu modelin bütünselci ihtiraslarını devam ettiriyor. Bourdieu'nün modelin topyekûn olarak tutarlılığını korumadaki bu ısrarı edebiyat alanının bazı olası konfigürasyonlarını dışlamasına da neden oluyor (bu noktaya bir sonraki bölümde değineceğim). Buna rağmen özellikle *SK*'da Bourdieu'nün "yöntemsel döngü" yaklaşımında gedik açabile-

8 Sanatta "postmodern dönemecin" neoliberalleşmeyle olan ilintisi Marksist görsel sanatçı Hans Haacke ile Bourdieu arasındaki bir söyleşide oldukça çarpıcı bir biçimde ele alınıyor (Bourdieu ve Haacke, 1995).

cek bazı sorunların bilinçli olarak analizde bırakıldığı da söylenebilir. Zira tarihsellik ve dönüşüm unsurlarının sanat sosyolojisinde işlenmesi zorunlu olarak kültürel üretim alanının yapısını düzenleyici ilkelere uymayacak öngörülemezlik ve rastlantısallıklara da yer vermek durumunda. Bütünselci modeli sorunsallaştıran bir başka unsur da Bourdieu'nün ısrarla analizin merkezine koyduğu "sınırlı üretim" ve "büyük ölçekli üretim" arasındaki karşıtlığa istisna oluşturabilecek tarihselliklerin varlığı. Eğlence endüstrisinin toplumsal yapısında küreselleşmeyle birlikte süregiden dönüşümler ve kültürel üretim üzerinde ticari ilişkilerin giderek artan hâkimiyeti göz önüne alındığında bu iki alt-alan arasındaki ayrımın ve "saf estetiğin" geçirdiği değişimler Bourdieu'de yeterince ayrıntılandırılmıyor. Kültürel üretimde yeni toplumsal konumların, bunlara tekabül eden yeni pratiklerin ve yatkınlıkların ortaya çıktığı tartışılabilir.

Son bölümde bu (ve önceki sayfalarda geliştirilen) eleştirel noktaları da göz önünde bulundurarak Bourdieu'nün sanat sosyolojisinde izlediği araştırma tasarımının temel artı ve eksilerini biraz daha genelleştirerek ele almayı deneyeceğim.

Topyekûn sosyal bilim

Bourdieu'nün sanat sosyolojisini genel olarak değerlendirmek için bu son bölümde üç tema üzerinde duracağım. İlk olarak kısaca ampirik düzeydeki sorunlardan bahsediyorum. Ardından yazı boyunca yer yer işaret ettiğim daha karmaşık bir sorunsal düzeye, Bourdieu'nün benimsediği şekliyle kuramın ve metodolojinin birleştirilmesine yöneliyorum. Üçüncü ve son olarak meta-kuramsal düzeyde Bourdieucü ilişkiselliğin arkasındaki ontoloji hakkında notlarım olacak.

Ampirik boyut

Bourdieu'nün nesnelci ve öznelci yaklaşımların sınırlarına yönelttiği eleştiri ve sanat dünyasının ve sanatsal üretimin yapısının incelenmesinde önerdiği "kopuşun" oldukça önemli

ve ufuk açıcı olduğunu düşünüyorum. Günümüzde kâh Kantçı "aşkın estetik" iddialarıyla kâh bir şeylerin sonunu getirmeye meraklı şüpheci, temelcilik –veya özcülük– karşıtı yaklaşımlarla yapılan sanat analizleri, sanatçıyı "mutlak özgürlüğün simgesi" ya da "dâhi yaratıcı" gibi nosyonlarla merkeze koyan yaklaşımların fazlasıyla yaygın olduğu düşünüldüğünde Bourdieu'den sanat dünyasındaki yapılaşmış ve yapılayıcı düzenleme ilkeleri konusunda öğrenilecek çok şey var kanımca. Çoğunlukla ortakduyusal yaklaşımlarda "bireysel" bir çaba olarak anlaşılan sanatsal üretimi estetiğin ideolojisiyle, piyasaların koşullandırmalarıyla, sınıflar ve kurumlarla ilişkilendirmek için araştırma bulgularının nasıl ele alınacağına dikkatimizi çekiyor onun sanat sosyolojisi. Nesnel konumların tek tek sanatçıların kariyerleri ve sanatsal yatkınlıkları üzerindeki etkisini ve edebiyat ve fotoğrafçılık içinde sanatsal ve ticari pratikler arasındaki hiyerarşiyi bulgularla gösteriyor. Bu bağlamda *Fotoğrafçılık* bir taraftan henüz kutsanmamış bir sanatın sancılarını anlatıyor ve diğer taraftan Bourdieu'nün pek çok çalışmasında işlenecek bir tema olan Kantçı estetiğin eleştirisinin başlangıcını belirliyor; *SK* ve *KÜA* daha zor bir işe soyunarak tarihselliği ve yerleşik sanatların yapısını inceliyorlar.

Ne var ki ampirik olarak Bourdieu'nün görmemeyi tercih ettiği şeyler de var ya da modelinin tamamen görmesini engellediği şeyler. Örneğin kültürel üretim alanında ekonomik sermaye birikimcileriyle kültürel sermaye birikimcileri arasında ısrarla kurduğu karşıtlığa karşı söylenebilecek bir şey, Fransız sanat tarihine özel deneyimlerin onu, bulgularını eksik bir biçimde genelleştirmeye sevketmiş olduğudur. Farklı ulusal tarihlerde kitle tüketimine yönelik büyük ölçekli üretim alt-alanının da kültürel sermaye birikimine elverişli bir mekân olabileceği, "best-seller" yazarın, "popüler" müzisyenin vs. de kamuoyunun ortakduyusal sevgisine *rağmen* saf estetiğin rahipleri tarafından kutsanabileceği söylenebilir.

Modelinin kuramsal desenini de etkileyebilecek bir başka ampirik ilgi eksikliği "sınırlı üretim alt-alanı" dediği toplumsal uzayın, pek fazla ilgilenmediği "popüler kültürel üretim"

içinden de çıkabileceğidir. "Saf bakış" sahibi estetisyenler, örneğin edebiyat alanı içerisinde üvey çocuk muamelesi gören polisiye roman veya bilimkurgu romanı gibi janrlar içinden de çıkabiliyorlar, hatta simgesel yatırımlarını geniş bir tüketici kitlesi olan bu türlerin piyasa yönelimli konumunu meşrulaştırmak için yapabiliyorlar. Elbette "popüler sanat" hakkında çok şey yazıldı, tartışıldı, Bourdieu'nün de bu tartışmalar içinde öznelci konumlara sürüklenen bazı kültürel çalışmalar yaklaşımlarına koyduğu haklı şerhler var. Yine de eğer doğurgan yapısalcılık Bourdieu'nün arzu ettiği gibi "topyekûn" bir bilim olacaksa, bu bilimin Fransız kültürel üretim alanı içindeki şiddetli kamplaşmalara göre ayarlanmış sınırları, farklı ulusal ve/veya ulusötesi bağlamlar göz önüne alınarak yeniden düşünülmelidir.

Mantıksal boyut

Daha önce bilimsel eylemin ayrıcalıklı kıldığı ve sayesinde verilerin değerlendirilmesinin, hipotezler sisteminin tutarlılığının ve kuramsal varsayımların bir "bütünün" ilişkili parçaları olarak anlam kazandığı "mantıksal tutarlılık" amacının Bourdieu sosyolojisindeki merkezî önemine değinmiştim. Bu bağlamda sosyolojik eylemin amacı

> disiplinler, ampirik alanlar ve gözlem ve analiz teknikleri arasındaki zararlı uçurumların ötesinde, insan eyleminin temel birliğini koruyacak "topyekûn toplumsal olguları" (Mauss) inşa etmektir. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 26-7)

Bütüncülüğe vurgu yapan bu mantık temel olarak toplumsal yapılar ile zihni yapıların bilinebilir (ama ortakduyusal algıdan kendini gizleyen) ilkeler üzerinden birbiriyle ilişkili olduklarını varsayar ve bilimsel eyleme tercüme edildiğinde bu ilişkiselliğin çok boyutlu bir muhasebesini hedefler. Aksi takdirde,

> kuramla araştırma arasındaki, niceliksel ve niteliksel yöntemler arasındaki, istatistiki analiz ve etnografik gözlem arasın-

daki, yapıların açıklanması ve bireylerin anlaşılması arasındaki sıradan zıtlıkların tuzağına düşülür... Bu alternatiflerin, kuramcılığın boş soyutlamalarına ve pozitivizmin yanıltıcı bir biçimde ısrarcı gözlemlerine meşruluk sağlamaktan veya iktisatçılar, antropologlar, tarihçiler ve sosyologlar arasındaki ayrımlar biçiminde *rekabetçiliği* onamaktan başka bir işlevi yoktur. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 27-8)

Oldukça iddialı bir proje öneriliyor burada ve toplumsal kuramcılığın pek çok iddialı projesinden farklı olarak on yıllardır bu proje üzerinden sayısız araştırma üretilmiş Bourdieu ve meslektaşları tarafından. Toplumsal dünyayı düzenleyen ama doğrudan gözlemlenemeyen ilkelerin bilinmesiyle ilgili epistemoloji toplumsal düşünce tarihinin en eski zamanlarından miras kalmış ve kanımca sosyal bilimler için olmazsa olmaz yaklaşımlardan biri. Ancak Bourdieu'nün bütünselleştirici mantığı özellikle araştırmacının argümanlarını ispatlama sürecinde önemli sorunlar yaratabiliyor. Bunu kısaca açayım.

Burada ele aldığım üç çalışma için de şu eleştiri geliştirilebilir: Metnin bütününe aşılanan kuramsal argümanın merkezî unsurları bir kez çözüldüğünde (ki 1970'li yılların ortasından bugüne değin doğurgan yapısalcılık paradigmatik bir dönüşümden geçmemiştir) tartışılacak toplumsal meselenin çoktan açıklanmış olduğu, bulguların elde bulunan ilişkisel modeli tamamlayacak bir ustalıkla sunulduğu tartışılabilir.[9] Zira izlenen sosyolojik bilgi üretme mantığına göre, ampirik bulguların açıklama süreciyle uyumlu olmaktan başka seçenekleri yok; daha belirli bir hipotez ortaya atmadan, şu ya da bu veri analizi aracını işleme koymadan, benimsenen "mantık" hipotezin ya Önerme A'yı (doğurgan yapısalcı argüman) destekleyeceğini, ya da Önerme B'yi (model dışı argüman) reddedeceğini önceden belirliyor. Mantıksal döngünün model içinde tutarlı olarak tamamlanma-

9 Bu türden bir eleştiri, Bourdieu'nün ampirik boyutu geniş olan diğer çalışmaları için de yapılabilir kanısındayım. Bir istisna *Dünyanın Ağırlığı* (Bourdieu vd., 1999) olacaktır. Yapılan mülakatlar tam metinleriyle sunulduğu ve şehir hayatındaki yoksulluk ve eşitsizlik biçimleri hakkındaki bu kolektif çalışmada doğurgan yapısalcı kodlama biçimleri daha az yoğun olduğu için okuyucunun eleştirel müdahalesine daha geniş bir saha ayrılmış.

sı için araştırma bulguları oldukça seçici (bazen de indirgeyici) bir biçimde değerlendiriliyor ve inşa ediliyor. Bourdieu'nün yöntemsel döngüsü, merkezdeki bu mantığı sarsıcı ve belki de araştırmacıyı aynı anlatı içinde açıklama tarzını yeniden düşünmeye yöneltici gözlem ve olguların içeri alınmasını zorlaştırabiliyor. Bu kapalılık etkisi yüzünden nesnelci ve öznelci paradigmaların "aşılma" iddiası da sorunlu hale geliyor.

Ontolojik boyut

Bourdieu'nün bilimsel bilgi üretim biçiminin diğer biçimlere karşı olan üstünlüğüne inancının çok sağlam olduğu apaçıktır. Hocası Bachelard'ı takip eden müteveffa sosyolog, uzun yıllar boyunca toplumsal etkinlikleri yönlendiren gizli dinamikleri ifşa ederek nasıl yaşadığımız ve eylediğimizin çok daha gerçekçi bir resmini çizebilecek tutarlı ve rasyonel bir model kurmaya çabaladı. Sürekli altını çizdiği bir nokta da, bilimin cesurca çizmeye çalıştığı bu resmin, ne kadar doğru olursa olsun insanların çoğu tarafından önemsenmediği, zira çoğumuzun şeylerin nasıl *görünmesi gerektiğini*, şeylerin gerçekte nasıl *göründüğüne* tercih ettiğimiz oldu.

Benim kuvvetle yandaşı olduğum bu açıklama biçiminde varlıkla ilgili kabuller ile bilgiye ulaşma ile ilgili (çok daha belirgin ve iddialı) kabuller arasındaki ilişkinin netleştirilmesi gerekiyor. Bir yandan, *Fotoğrafçılık*'tan bir örnek verecek olursak, sınıfı ilişkisel bir düzenleme ilkesi olarak kabul ederek veya, *SK*'da olduğu gibi, ekonomik kâr ile kültürel birikim arasındaki karşıtlığı doğuran mekanizmaları tartışarak açık ontolojik varsayımlar yapılmakta. Ne var ki, Bourdieu'nün benimsediği türden bir pratik-yönelimli rasyonalizm ontolojik sorunsalları epistemolojik sorunsallara indirgiyor. Vandenberghe'in (1999) belirttiği gibi Bourdieu, epistemolojik düzlemde inşa ettiği yöntemsel döngü "sanki" gerçekliğin kusursuz bir tercümesiymiş gibi davranmakta. Bu "-mış gibi" tarzı düşünme biçimi Vandenberghe'e göre Bourdieu'yü rasyonalizm ve realizm arasında gidip gelmeye zorluyor:

> Toplumsal dünya kuramın resmettiği ilişkilerin analojik bir yansıması (rasyonalizm) değildir, bunun tersi doğrudur (realizm). Eğer Bourdieu toplumsal olanla ilgili eleştirel kuramının, toplumsalı eleştirel bir şekilde açıklayabilmesi için eleştirilmesini istiyorsa, eğer kuramının toplumsal dünya ile bağdaşıp onun üzerinde bir etkisi olmasını istiyorsa, o zaman toplumsal dünyanın kuramının epistemik bir sonucundan daha fazla bir şey olduğunu kabul etmesi gerekiyor. (Vandenberghe, 1999: 62)

Sonuç olarak, hem sanat sosyolojisinde hem toplumsalın diğer düzlemlerinde sunduğu modelin önemli açılımlar sağladığını kabul edersek, kuramının zayıflıklarının yeniden düşünülmesi, bunu da ontolojik boyuttan başlayarak, oradan bilgi üretimi mantığına ve bulguların değerlendirilmesi sorunsalına geçerek yapmaya çalışmak gerekiyor. Bize sanatsal üretimde "saf estetiğe olan imanın" büyüsüzleştirilmesinin düşünce ufkumuzu genişleteceğini söyleyen Bourdieu'nün kendi "kuvvetle bilimsel" bilgi üretimi modelinde kapıldığı büyüleri de bozmaya çalışmalı.

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1975), "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason", *Social Science Information*, 14 (6), 19-47.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production*, Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1996), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford University Press, Stanford, CA. [*Sanatın Kuralları*, YKY, çev. Necmettin Kamil Sevil, İstanbul, 1999.]

Bourdieu, Pierre vd. (1999), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon ve Dominique Schnapper (1990), *Photography: A Middle-brow Art*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron (1991), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York.

Bourdieu, Pierre ve Hans Haacke (1995), *Free Exchange*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Bourdieu, Pierre ve Loïc J.D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Londra ve Chicago. [*Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Öktem, İletişim, İstanbul, 2003.]

Çelik, Sinan Kadir (2005), "Edebiyat Alanında 'Yaratıcı Deha Miti'nin Kuruluşu'", *Pasaj*, 1: 51-6.

Sørensen, Aage B. (1998), "Theoretical Mechanisms and the Empirical Study of Social Processes", (der.) Peter Hedström ve Richard Swedberg, *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Vanderberghe, Frédéric (1999), "'The Real Is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, 17 (1), s. 32-67.

BOURDIEU VE DİN ALANI: SERMAYE, İKTİDAR, MODERNLİK*

ALİ MURAT YEL

Fransa'da sosyolojinin konumu

"La sociologie française ... c'est de la merde"** şeklinde bir suçlama, ya Fransa'nın dışından birisinden veya okumayı sevmeyen bir öğrencinin mecburen bazı Fransız yazarları okumasının verdiği zorluk ve sıkıntı sonrası gelebilir. Fransa'da sosyoloji disiplini diğer ülkelerden biraz farklı bir şekilde gelişmiştir. Bu gelişimde elbette sosyolojinin babaları sayılan Auguste Comte, Emile Durkheim, Marcel Mauss ve Lévy Bruhl gibi isimlerin Fransız olmaları ve sosyoloji biliminin İbn Haldun'dan asırlar sonra 19. yüzyılın başlarında Fransa'da metafizik, felsefe ve dinin entelektüel mirasçısı olarak yeniden doğmasının da payı olduğu söylenebilir. Ama Fransız sosyolojisinin temel özelliği, onun öncelikle Paris'e özgü bir bilimsel faaliyet olmasıdır (krş. Lemert, 1981). Paris'in entelektüel orta-

(*) Bourdieu'nün temel kavramlarından olan Fransızca *champ*, İngilizce *field* sözcüğü Türkçe'de alan olarak karşılanmaktadır. Kavramın bir diğer uygun çevirisi olarak "alan"daki mücadelenin mantığına ve araçlarına vurgu yapması bakımından *arena* da düşünülebilir. Bu makalede yaygınlaşmış olmasından dolayı alan sözcüğü tercih edilecektir.

(**) "Lanet olası Fransız sosyolojisi" (yay.haz.).

mında doğup gelişen sosyoloji, sanki diğer bütün sosyal bilimlere tahakküm etmekte veyahut onların her birisinde küçük veya büyük bir yer işgal etmektedir. Bu nedenle Fransız sosyolojisini okumak demek genel anlamda sosyal bilimlerin klasiklerini okumuş olmayı ve Anglo-Sakson dünyanın dışında bir düşünme yapısına sahip olmayı gerektirir. Bu yüzden Althusser, Foucault, Barthes, Derrida, Lacan, Lyotard ve Baudrillard gibi bazı meşhur Fransız entelektüellerini tek bir disiplinle sınırlandırmak ve onları sosyolog olarak nitelendirmek oldukça zordur. Nitekim onların okuyucuları da kendi geldikleri gelenek ve disiplin çerçevesinde onları değerlendirebilir. Lévi-Strauss da bu gerçeğe işaret ederek "Fransız sosyolojisi kendisini özel bir alanda çalışan yalıtılmış bir disiplin olarak kabul etmez, tam tersine, insan olgusunu anlama yolunda bir yöntem veya hususi bir tavır olarak algılar. Dolayısıyla, sosyoloji yapmak için kişinin bir sosyolog olması gerekmez" (Lévi-Strauss, 1945, Lemert 1981: 652'den alıntı) demektedir. Gerçi Lévi-Strauss'un bu satırları yazdığı sırada Fransa'da sosyoloji de bir evrim geçirmekteydi; yani Durkheim'ın ölümünden ikinci Dünya Savaşı'na kadar daha çok beşeri bir özellik taşıyan sosyoloji artık ampirik yöntem kullanan bir disiplin haline gelmekteydi. Yöntemdeki bu değişiklik aynı zamanda çalışılan konulara da yansımıştı. Durkheim'dan etkilenen ve onu takip eden dönemde daha çok din sosyolojisi ve sosyal psikoloji içerikli çalışmalar yapılırken, Durkheim'ın sosyal felsefe ağırlıklı sosyolojisinden doğrudan gözleme dayalı ampirik yöntem kullanılan demografi ve siyaset sosyolojisi gibi konulara kayılmıştı.

Aslında Fransa'daki sosyal bilimlerin ortaya çıkışı ve gelişiminde öncelikle Fransız İhtilali ve daha sonra da Dreyfus Davası önemli rol oynamıştır. İhtilalin ardından kendisini *philosophe* olarak gören bireyler aklın savunucuları olduklarını da iddia etmişlerdir. Bu görev daha sonra da, yani 19. yüzyılda önce gazeteciler ve daha sonra akademisyenler ve diğer entelektüeller tarafından üstlenilmiştir (Kauppi, 2000: 7). Fransız ordusunda bir Yahudi subay olan Alfred Dreyfus'un 1894-95 yıllarında vatana ihanet suçuyla yargılanması ise ülkede ateşli tartışmalar

başlatmasının yanı sıra entelektüelleri de birbiriyle tartışan iki gruba ayırmıştır. Bu süreçte entelektüel olarak görülen bireyler, kendilerinde toplumsal hayata daha çok sembolik güçleriyle müdahale etme hakkını görmeye başlamışlardır. Bu olay sırasında dünyevileşmiş kültürel sermaye sahibi yazarlar ve akademisyenler kendi özerk ve uzmanlık alanları adına tartışmalar üretmeye başlamışlardır (Sapiro, 2003: 633-635).

Fransız sosyolojisinin bir başka özelliği ise Anglo-Sakson dünyadaki uzmanlaşma eğiliminin olmamasıdır. Fransa'da sosyoloji ile uğraşan birisinin dar bir araştırma alanı olamaz, yani bir sosyologdan bahsederken onun mesela, eğitim veya din sosyoloğu gibi bir iş tarifi yoktur. Dolayısıyla sosyologların ilgi alanları zamanla veya ülkedeki ortamla değişebilir. Örnek olarak Touraine belki eskiden iş sosyoloğu olarak anılabilirdi ama onun bugünlerde daha çok sosyal hareketler ile ilgili çalışmalar yaptığını biliyoruz. Uzmanlık alanlarından bahsetmişken, Fransa'da sanki sosyologların daha çok iş ve eğitim sosyolojisi ile ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Bu iki hususi konu ise her ne kadar sosyolojinin iki dar alanı gibi gözükse de aslında sınıf, iktidar, kurum ve eşitlik/eşitsizlik gibi temel alanlara işaret etmektedir. Jacques Lautman da Fransız iş sosyolojisinin ülkedeki iktidar ve sınıf mücadelesinin somut olarak ele alınması ve eğitim sosyolojisinin de eşitlik ile ilgilenen bir alt disiplin olduğuna işaret etmektedir (akt., Lemert, 1981: 657).

Böyle bir gelenekte yer alan ve hatta "sosyoloji bir dövüş sporudur" diyebilen Pierre Bourdieu için de yukarıda söylenenler geçerlidir. Bourdieu'nün zor anlaşılmasının bir sebebi de, eserlerinin, disiplinleri birbirinden ayıran sınırları rahatça geçmesi ve sosyoloji, antropoloji, eğitim, kültür tarihi, dilbilim ve felsefe gibi bilimleri biraraya getirmesinin ötesinde hem alan araştırmalarına dayanan hususi konuları (Cezayir araştırmaları, eğitim, sanat, işsizlik, din, spor ve siyaset konusunda teferruatlı incelemeleri gibi) ele alması ve hem de bu konularda teoriler, hatta matematiği model alan ve oldukça soyut meta teoriler ve felsefi argümanlar geliştirmiş olmasıdır (Wacquant, 1989: 27; Goldberg, 1992: 151; Brubaker, 1985: 750).

Antropolojik teorinin gelişmesinde pek çok yazarın katkısı bulunmaktadır. Bu disipline yapılan katkıların çoğu da Avrupalı antropologlardan gelmektedir. 1960'lı yıllardan sonra özellikle Karl Marx'ın yeniden keşfedilmesi, Claude Lévi-Strauss'un mit analizleri ve Michel Foucault'nun ferdin eylemlerini felsefi olarak iktidar/bilgi düzleminde incelemesi teorinin hangi noktalara geldiğinin birer göstergesidir. Teori gelişiminde belki de en önemli ve etkili eserler ise yine bir Avrupalı antropolog olan Pierre Bourdieu tarafından yazılmıştır. Özellikle *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (1972) pratik, praksis, ilişkiler ve birbirine tesir eden eylemlerin antropolojide yeniden tanımlanmasına yol açan bir devrim meydana getirmiştir.

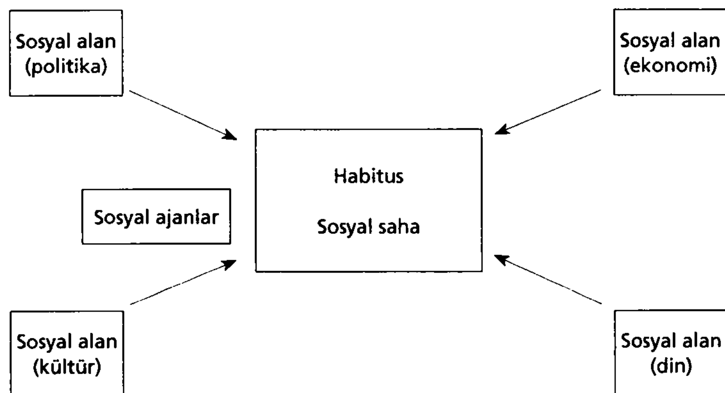
Bourdieu'nün katkısını daha iyi anlayabilmek için belki de onun özel "bağlamı"na daha yakından bakmak gerekecektir. 20. yüzyılın en büyük Fransız sosyal bilimcilerinden birisi sayılan profesör Pierre Bourdieu, yaklaşık 30 yıl süren akademik kariyerinde felsefeden antropolojiye, sosyolojiden eğitim ve kültüre kadar sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında teorik ve ampirik eserler üretmiştir. 1950'li yıllarda Fransız yapısalcı ekolüne dahilken, daha sonraları kendi sosyolojik düşünce tarzını geliştirmek üzere yapısalcılıktan uzaklaşmış ve sosyal olguların geniş yelpazesine daha analitik bir yaklaşım getirmiştir. Entelektüel yaklaşımı zaman zaman eleştirilere maruz kalsa da teorileri giderek daha fazla kullanılmaya, eserlerine yapılan atıflar artmaya ve pek çok dile çevrilmeye başlamıştır.

1 Ağustos 1930'da güney Fransa'nın Atlantik Pireneler'inde yer alan Denguin isimli küçük bir kasabada postacılık yapan fakat esasen çiftçi olan bir aileye mensup olarak doğmuştur. Denguin küçük bir kasaba olmasının yanı sıra entelektüel gücün çok uzağında yer almaktadır. Bourdieu'nün çok ağır güneyli aksanı akademik kariyere uygunluk teşkil etmemesine rağmen, okulda (*École Normale Supérieure*) gösterdiği büyük başarı (ailesinden liseyi bitirebilen ilk kişi) sayesinde ikinci bir Sartre olabileceği izlenimini vermiştir. Bu arada unutulmaması gereken küçük bir detay da, *École*'ün tek tip insan yetiş-

tirmeye yönelik eğitimini protesto etmek amacıyla bitirme tezini yapmayı reddetmesi ve öğrenciliği esnasında Fransız Komünist Partisi'nin okuldaki hücresinin üyesi olmasıdır (Lane, 1998: 20). Fakat 1956 yılında savaşmak üzere orduya alınması sonucunda yer aldığı Cezayir savaşı hayatında bir dönüm noktası olmuş ve aklın kendi içine kapalı dünyası olan felsefeden onu uzaklaştırarak, ampirik araştırmalara daha doğrusu gerçek dünyanın bizzat kendisine yöneltmiştir. Felsefeciler gibi dünyanın gerçeklerinin üzerinden uçmaktansa sayım yapma, gözlemleme ve yüz yüze görüşmeler yapabileceği antropoloji, artık vazgeçilmez bir tutku haline gelmişti. Ama şurası da unutulmamalıdır ki, 1960'lı yıllar Fransa'sında sosyoloji artık bir ölü disiplindir ve hiç kimse felsefeyi terk edip sosyal bilimlerle ilgilenmemektedir. Fakat Bourdieu'nün felsefi geleneği büyük bir ustalıkla alan araştırma ve istatistiki analizlere uygulayabilmesi onu diğer sosyal bilimcilerden ayırmıştır.

1960'lı yılların Cezayir'inden (*Sociologie de l'Algérie* [1958], *Travail et Travailleurs en Algérie* [1963], *Algérie 60* [1977]) günümüz eğitim problemlerine, sanat sosyolojisinden (*Une art moyen* [1965]) Martin Heidegger'in siyasi ontolojisine (*L'ontologie politique de Martin Heidegger* [1988]) kadar çok farklı alanlarda eserler üreten Pierre Bourdieu çalışmalarında hep "sosyal" olanla ilgilenmiştir. Eserlerinde genel olarak o dönemin iki temel entelektüel akımı olan varoluşçuluğa ve yapısalcılığa tepki gözlemlenir. Bourdieu insan davranışlarının incelenmesinde ferdi bilinç ya da sosyal yapılar arasında tercih yapılmasına karşı çıkarak bu iki alternatifi birleştirmeyi denemiştir. Ona göre toplum, sosyal eyleyicilerin (*l'agent social*) hareket ettikleri sosyal uzayları (*l'espace social*) da içeren bir sosyal alandır (*champ*). Sosyal eyleyicilerin fiiliyatı ise *habitus* tarafından belirlenir. Sosyal alanların (siyaset, ekonomi, din, kültür, eğitim vb.) her birinde hareket eden sosyal eyleyicilerin bulundukları ortama uyarlanmaları ya da karşılaştıkları olaylara uygun tepki gösterebilmeleri o güne kadar edindikleri *habitus* sayesinde olur. Pierre Bourdieu *habitus* terimini şöyle tarif eder: "...düzenli (*structureé*) ve nesnel bir şekilde düzenlenmiş

pratikleri üreten bir temel olarak işlev icra eden sürekli (*durable*) ve sırası değişebilir (*transposable*) yatkınlıklar (*disposition*) sistemidir" (Bourdieu, 1979: iii).



Latince bir kelime olan *habitus* "özellikle vücudun her zamanki veya tipik durumu veya duruşu" anlamına gelmekte olup Hegel, Husserl, Weber, Durkheim ve Mauss gibi düşünürlerin daha önceden kullandıkları bir terimdir. Antropolojide ilk defa Marcel Mauss tarafından kullanılmıştır. 1935 yılında "Bedensel Teknikler" ("Les techniques du corps") adıyla yayımlanan makalesinde Mauss farklı toplumlarda insanların vücutlarını değişik şekillerde kullandıklarına dikkat çekmiştir. Mesela, Polinezyalılarla Fransızların farklı yüzme tekniklerine sahip olduklarını, hatta kendi hayatı boyunca bile Avrupa'da yüzme tekniklerinin değiştiğine işaret etmiş ya da Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz askerlerinin Fransız küreklerini kullanamadıkları ve her tümen için 8.000 kadar küreğin İngiltere'den gelenlerle değiştirilmek zorunda kaldıklarına şahit olmuştur. Mauss'a göre, hareketlerdeki farklılık vücut teknikleri hakkındaki sosyal eğitimin bir sonucu olup, bu tekniklerden bazıları yetişkinlerin ve arkadaş çevresinin taklidi ile öğrenilse de pek çoğu resmî eğitim kurumlarında verilmektedir. (Ben de ilko-

kul öğretmenimizin dirseklerimizi sıraya dayamamamız veya dik oturmamız üzerinde ne kadar ısrarla durduğunu hatırlıyorum.) Kısaca, biyolojik unsurlar her zaman ve her yerde sosyal ve psikolojik unsurlardan etkilenmektedir. Mauss'un bu makalesinde Fransızca alışkanlık anlamına gelen *habitude* kelimesini kullanmayıp *habitus*u tercih etmesi de bu hareketlerin ferdi alışkanlıklar olmayıp toplumlar, eğitim sistemleri, âdetler ve modalar, hatta sınıf davranış kalıplarına (*prestige*) göre farklılık gösterip şekillenmiş olmasındandır.

Bourdieu'nün *habitus* kavramı ise temelde "biz" ve "çevremizdeki dünya" arasındaki ilişkilere işaret etmekte ve sadece hareketlerimiz ve konuşmalarımız değil, aynı zamanda düşünme tarzımız, eşyayı tasnif şeklimiz, dünya görüşümüz ve duygularımızı da etkilemektedir. Belki bilinçaltımızda yer edindiği için de "tabii" olarak algılanmakta ve üzerinde hiç durulmamaktadır. Bireylerin *habitus*u aile içindeki sosyalleşme, eğitim sistemi ve arkadaş çevresi tarafından şekillenir. Dolayısıyla, sınıfların ve milletlerin kendilerine özgü *habitus*ları olması, onların neden farklı davrandıklarını açıklamaktadır. Ama bireysel tecrübenin *habitus* üzerindeki etkisi de kaçınılmaz olacağından kavram cinsiyet, millet, sınıf ve aile yapısı ile karmaşık bir yapı arz etmektedir. Üstelik *habitus* kişisel kararlar (*subjective*) ile genel değerler (*objective*) arasında bir ilişkiye (*Le sens pratique*, 1980: 122) işaret etmekte ve belki de bu iki alan arasında bir flu kesişme alanı yaratmaktadır. İşte bu alan, kişinin hareketlerinden giyim tarzına hatta yiyecek zevkine kadar hemen hemen bütün seçeneklerini etkilemektedir. Fakat Bourdieu'ye göre bu seçeneklerin kendileri de birer *habitus*tur, yani bizim dışımızdaki gerçekliği yansıtmamakta, tam tersine onları oluşturmaktadır. Bu noktada kavramın hür iradeye bir kısıtlama getirdiği iddia edilebilir, zira herhangi bir *habitus* içerisinde seçenekler sonsuz olmayıp, kişi belirli yatkınlıklar kabul etmeye zorlanmaktadır. Belki de bu sebeple kişinin içinde bulunduğu *habitus*ta milyonlarca seçenek olabilir, ama kişi hemen hemen her zaman bu kadar çok seçeneği düşün(e)mediği için, sanki bunların varlığından habersiz gibi hareket ederek, sadece kendisi-

ne sunulu olan dar bir çerçeve içerisindeki ihtimaller dahilinde eylemlerini meydana getirmektedir.

Habitus kavramını bu şekilde belirledikten sonra Pierre Bourdieu yine bu kavramın bir devamı ya da genişletilmesi anlamına gelebilecek bir dizi kavram daha geliştirmiştir. *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignment* (1970), *La distinction: Critique sociale du jugement* (1979), *Homo academicus* (1984) ve *La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps* (1989) gibi eserlerinde toplum içerisindeki güç dengelerinin, baskı olmadan da nasıl sürdürülebildiklerini incelemiş ve ekonomik ilişkilerin aslında başka şeylerle gizlendiklerini iddia etmiştir. Tabii ki iktidarın esas temeli sermayedir ve sermaye de ancak gücünü bir çeşit sembolik sermayeye dönüştürerek her zaman devam ettirebilir. Bourdieu'ye göre toplumdaki her alan (*champ*, eğitim, kültür, siyaset, spor, edebiyat, ekonomi vb.) ihtiva ettiği şeylere göre yapılanmıştır; yani kaynakların sınırlı olduğu bir ortamda mücadeleyi içermektedir. Mesela, ekonomi alanında fertler daha fazla para kazanmanın yollarını ararken, kültür alanında ise akademik başarılar elde etmeye çalışırlar. Sermaye kavramının dar ekonomik anlamından çıkarılarak maddesel alanın yanı sıra kültür ve sembolik sermayeleri de içermesiyle birlikte sosyal alanın yapısı da daha iyi anlaşılacaktır.

Sembolik sermayenin elde edilmesi ve müdafaa edilmesi öncelikle *habitus*un yarattığı ve doğuştan getirilen, aile ve okul tarafından aşılanan eğilimler sonucu kendiliğinden ortaya çıkan bir davranışlar zincirinin sonucudur. Mesela bir zamanlar *apartheid* rejiminin uygulandığı Güney Afrika'da zenci olarak doğan bir çocuğun, sadece derisinin rengi dolayısıyla istikrarlı olarak ikinci sınıf vatandaş olarak davranılması sonucu, eğitim şansının asgariye inmesi ve ekonomik başarı elde etmesi oldukça azaltılmıştır.

Bir başka deyişle, tahakküm edilenler bu egemenliği sadece kafalarının içinde hissetmeyip, aynı zamanda kendilerini esir hale getiren hegemonya yapılarını sürekli olarak yeniden yaratmaktadırlar. *La Distinction*'da Bourdieu aslında o gü-

ne kadar hiç sorgulanmayan Kant'ın estetik teorisini –yani, güzel hakkındaki görüşlerimiz sosyal etkiler tarafından belirlenmezler– yeniden ele alarak lüks arabalar, markalı giyecekler ve pahalı eşyalar ile sanat eserlerini tercih edilmesindeki "kültürel zevkler"in *habitus* tarafından belirlendiği ve aynı zamanda sosyal sınıfların birbirlerinden ayrılarak mevcut yapılarını korumakta kullanılmaktadır (Frankfurt Okulu'nun kültür ve tüketim teorisi ile Bourdieu'nün teorisinin *ahistoric* oldukları yönündeki eleştirileri için bkz. Gartman, 1991 ve Aldridge, 1988). Mesela, havyar yüksek sınıfın yediği bir yiyecek olup fiyatı da her zaman işçi sınıfının alamayacağı kadar yüksek tutularak sınıf farkları devam ettirilmektedir. Bourdieu'nün *École Normale*'deki bizzat kendi tecrübeleri, yani elit sınıfın çocukları ile kendi arasındaki farklar, onu eğitim üzerinde de düşündürmüş ve okulların aslında hâkim/elit sınıfın mevcut durumunu devam ettirmelerini sağlamak üzere kurulmuş bulunan birer sistem aygıtı oldukları fikrine yöneltmiştir (*Les héritiers, les étudiantes et la culture*, 1964). Zaten okullar da *status quo*'nun korunduğu ve çocuklara içinde bulundukları sınıfın değerlerini vermekle kalmayıp bu değerleri içselleştirmelerini sağlayan kurumlar değil midir?

23 Ocak 2002 günü uzun zamandır mücadele ettiği kansere yenik düşen Bourdieu'nün, ömrünün son zamanlarında özellikle de 1995 yılında Fransız demiryolu işçilerinin muhafazakâr Başbakan Alain Juppé'nin sosyal güvenlik sisteminin yeniden yapılandırılması tasarısına karşı çıkmak amacıyla yaptıkları greve destek vermesiyle başlayan siyasi mücadelesi giderek hız kazanmış, hatta ülkemizde daha çok tanınan Alain Touraine gibi o zamanlar Juppé'ye destek veren bazı entelektüelleri bile ağır bir şekilde eleştirmekten geri kalmamıştır. Belki de Pierre Bourdieu'nün hayatını daha iyi anlayabilmek için Fransa'daki sosyal çöküntüyü akademisyenlere gösterebilmek amacıyla kaleme aldığı *La misère du monde* (1993) eserini okumak gerekecektir. 1000 sayfanın üzerinde olan bu kitap toplumun en uçlarında yer alan insanlarla (işsizler, yarı-zamanlı işçiler, işsizlik sigortasıyla geçinenler ve evsizler gibi) yapılan mü-

lakatlar sonunda ortaya çıkmış ve Bourdieu'nün hayatı boyunca yapmaya çalıştığı ampirik yöntem kullanılarak toplum hakkında gerçek fikirlere sahip olma amacını göstermiştir.

Bourdieu'nün din sosyolojisine katkıları

Bourdieu'nün eserlerine çok genel bir şekilde bakılırsa hususi olarak "din" konusunun ya hiç geçmediği veyahut oldukça dar anlamda ve asıl sayılabilecek diğer konuların kıyısında bahis konusu olan bir olgu olduğu kanaatine ulaşmak çok kolay olacaktır (krş. Swartz, 1996: 71 ve Dianteill, 2002: 5). Ama böylesine erken bir yargıya varmak Bourdieu'nün eserlerini derinlemesine anlamamış olmaktan kaynaklanır. Zira Bourdieu, dinle alâkası yokmuş gibi görünen sosyolojik ve antropolojik teorilerini, kendisinden önceki Durkheim, Mauss ve Weber gibi din sosyologlarının geliştirmiş olduğu argümanlara dayandırmaktadır. Bourdieu'nün geliştirdiği *habitus*, *alan (champ)*, *sosyal konum (position sociale)*, *sosyal uzay (espace sociale)*, *sermaye (capital)* ve *sembolik şiddet (violence symbolique)* gibi kavramlar çoğunlukla din sosyolojisinden veya din bilimlerinden doğrudan alınmıştır ve birey ile dinin sosyal boyutları arasındaki dinamik ilişkinin daha iyi anlaşılmasında kullanılabilir. Bourdieu'nün din ile ilgili olarak doğrudan görüş belirttiği tartışmalarda da onun dine karşı düşmanca bir tavır sergilediği veya en azından dinin aşkın yönünü görmezden gelerek sadece materyalist açıdan ve menfaate dayalı bir olguymuş gibi davrandığı söylenebilir. Zaten kendisi de temel amacının "ekonomik modeli kullanarak materyalist eleştiriyi din alanına genişletmek ve böylece dinî oyunun rahipler, peygamberler ve büyücüler gibi baş aktörlerinin hususi menfaatlerini ortaya çıkarmak" (1990: 107) olduğunu iddia etmektedir. Ama onun teorisine daha yakından bakıldığında toplumdaki ahlâki değerlerin habitus, alan ve sermaye gibi anahtar terimlerle özetlenebilecek gayet katı bir kavramsal yapıda içselleştirildiği görülecektir.

Eğer kültürleri bir çınar ağacına benzetecek olursak, derinlere giden köklerden söz etmemiz gerekecektir. Bu kökler ken-

dilerini dilde, düşüncede ve davranışlarda göstermektedir. Bu köklerin zamanla kültürün bizzat kendisi haline gelmesiyle, daha doğrusu, insanların çevreleriyle ilişkilerinde ve yaşam mücadelelerinde hatta kendi vücut ve cinselliklerinde değişmesi oldukça zor eserler bırakır. Bu izler daha sonra da nesillerden nesillere aktarılır. Asırlar süren bu süreçten sonra kültürün düşünce ve yorumlama inşasında oldukça önemli bir rol oynarlar. Ağaç metaforuna devam edecek olursak, elbette herhangi bir çınar ağacı kesilip ortadan kaldırılabilir ama onun köklerine ulaşıp onları yok etmek hemen hemen imkânsızdır. Bourdieu'nün eserleri, özellikle de habitus kavramı bu kültürel süreci anlamakta bize yardım etmektedir. Çünkü habitus, "sosyal oyun"un bireylerin bedenlerine nüfuz etmesidir. Yani, sosyal eylemlerin izin verilenleri ile sınırlandırılmış olanları bireyler tarafından birleştirilerek "oyunu hissetmeleri" mümkün olur ve böylece toplumda nasıl davranacakları içselleştirilmiş biçimde benliklerinin bir parçası haline gelir. Bir başka deyişle, yeni başlayanlar hariç tenis veya futbol oyuncuları, hatta otomobil sürücüleri sürekli olarak uymaları gereken kuralları düşünmeyip nerede ve ne zaman nasıl hareket edeceklerini, çoğu zaman bilinçaltlarında, oyunun kuralları dahilinde bilirler ve "oyun"u ona göre oynarlar. Dolayısıyla, habitus bireyin yapabileceklerinin yapısal bir şablonudur ve habitus tarafından üretilen davranış biçimleri ya da temayül, mizaç veya karakterler erken yaşlarda edinilir ve eğitim ve kültür yoluyla nesillerden nesillere aktarılırlar. Ancak Bourdieu'nün daha önce geliştirmiş olduğu bireyler arasındaki etkileşim ve iletişime dair "pratik teori" onun habitus fikri ile pek uyuşmamaktadır. Zira pratik teori, yapı ve fail arasındaki ilişkide nesnel ve belirleyici sosyal kurallar ve sosyal yapılar her zaman bunların karşısında kendilerini zayıf ve güçsüz hisseden bireylerin öznel davranışlarını etkilediği görüşüne dayanmaktadır. Habitus kavramıyla bu yapı ve fail, yani nesnel ve öznel arasındaki ikilemi gidermeye çalışsa da "bütün bireysel pratikler ve anlayışlar aslında sosyaldir; yani onlar başkalarından öğrenilmişlerdir ve başkaları referans alınarak uygulanırlar; bu da herhangi bir bireyin

böyle bir anlayışı kabul etmeyip reddetmesi halinde bile, başkalarının anlayışını bilmeyi gerektirir" (King, 2000: 431). Din alanında da nesnel kurallar ile öznel bireysel davranışlar ve uygulamalar arasında her zaman bir fark olacak ve dinî sermayeyi elinde tutan gruplar da sürekli olarak halkın habitusunu dinin nesnel kurallarına uymaya zorlayacaklardır.

Bu arada bireyler ve gruplar birbirleriyle ilişkiye ve etkileşime girerken kendilerine değer sağlamak için çeşitli sermaye biçimlerini devreye sokarlar. Sermayenin belli başlı dört biçiminden söz edilebilir. Bunların da her biri günlük yaşamda diğerleriyle ilişkiler esnasında "nakite çevrilebilir". Tabii sermaye denilince akla ilk gelen ekonomik sermaye, bireylerin sahip oldukları para veya diğer maddi değerlerdir. Kültürel sermaye ise toplumda yüksek olduğu düşünülen değerler hakkında bilgi sahibi olmaya yöneliktir. Bu sermaye bireyin bedeninde bir nevi habitus olarak, kültürel eşyalarda nesnel olarak ve diplomalar gibi kurumsal olarak mevcuttur. Sosyal sermaye de bireyin toplum içerisinde tanıdığı ve zamanı geldiğinde desteklerini alabileceği güvendiği fertler ağına işaret eder. Bu bir nevi şahsi maldır ve iyi ilişkiler içindeki bireyler, gruplar ve aileler için somut avantajlar sunar. Ama bu sermaye çeşidinin toplumun bir malı olduğunu düşünmek Bourdieu'yü iyi anlamamanın bir neticesidir; zira o daha çok toplumdaki eşitsizliklerle ilgilenmiş ve herkesin ortak çıkarı olduğu türdeş bir toplumdan asla söz etmemiştir. Sembolik sermaye ise bizzat bireyin kendisiyle alâkalı olan görünüş, şeref, prestij, duruş, davranış biçimleri ve konuşma alışkınlıkları gibi özellikleridir. Sermaye biçimlerinin birbirleriyle değişimi ile de kültürel fikirler de yayılıp toplumların değişmesine sebep olabilir (Bourdieu, 1986).

Kültür değişimi süreci ise, bazı grupların diğerlerine üstünlük kurmasıyla sonuçlanabilir ki, Bourdieu bu durumu *doxa* olarak adlandırır. Doxa kavramı ile toplumsal düzenin bahsedilmeyen ve üzerinde tartışılmayan zımni parçası anlaşılmalıdır. Zira "tabii ve sosyal dünya açık seçik olarak karşımızda durmaktadır. Bu tecrübeye, farklı veya karşı inançların tanınabilmesi ve onların farkında olunmasını gösterebilmek ve orto-

doks ve heterodoks inançtan ayırmak üzere doxa adını veriyoruz" (1977: 160). Dolayısıyla, bireyin asıl vazifesi, "sosyal düzene uymak olmalıdır; bu da temel olarak ritimlere saygı duyması, gidişata ayak uydurması ve sıranın dışına çıkmaması" (1977: 161) anlamına gelir. Doxa, tartışılmaya ve karşı çıkılmaya başlaması ile söylemin alanına girer ve bu tartışmalardan etkilenen toplumun üyelerini konu üzerinde durmaya sevk eder. Ortodoksluğun alanı daha önceden tartışmaya açık olmayan kuralların alanıdır. Bourdieu'ye göre, ortodoksluktan her ayrılma heterodoksluğu meydana getirir ve bu iki alan sürekli olarak birbirleriyle mücadele içindedir (krş. Calhoun, 2003).

Bilindiği gibi din ile ilgili çalışmalar, Aydınlanma ile başlamış ancak bu sürecin ilk dönemlerinde bu disiplin daha çok dinî geleneklerin tasvirinden ibaret kalmıştır. Din sosyolojisi de bir disiplin olarak dinlerin aşkın (trancendent) olana ilişkin yönlerini modern sosyal tecrübe içerisinde hususi ve farklılaştırılmış bir alana indirgemektedir. Belki de dinî olguların anlaşılabilmesi için yapılan bu işlem, yani dinin aşkın yönünü görmezden gelerek onu modern toplum içinde özel alana sıkıştırarak belli bir disiplinin çalışma alanı veya nesnesi haline getirmek, yani modernite ile din arasındaki indirgemeci ve deterministik ilişki Batı'nın dini hayatın bir parçası şeklinde anlayışından kaynaklanmaktadır. Yine bu eksikliğine rağmen dinî çalışmaların sosyoloji, antropoloji ve kültürel analiz gibi diğer disiplinlerin de devreye girmesiyle dinlerin içinde yer aldıkları sosyal ve kültürel bağlamları da dikkate almasıyla eskiye nazaran çok daha ileri gittiğini söylemek mümkündür. Tabii bu ilerlemede Michel Foucault, Peter Berger, Mary Douglas, Anthony Giddens, Clifford Geertz, Ernest Gellner ve Victor Turner gibi sosyal bilimcilerin katkılarını da unutmamak gereklidir. Ama Fransa gibi siyasi gelenekleri *laïcité* kavramı üzerine kurulmuş bir ülkede dinî çalışmaların veya en azından din ile ilgili konuların giderek daha fazla ele alınmasının sebepleri belki de *laïcité* kavramının tabiatının değişmesi ile açıklanabilir.

Din sosyolojisi yaklaşımlarından belki de en önemlilerinden birisi Bourdieu'ye ait olup, din "alanındaki" aktörlerin sosyal

konumları ve onların "sembolik pratikleri" arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Din alanının yapısı üzerinde duran Bourdieu, dinî sistemin aslında bir kültürel üretim ve "üreme" sistemi olduğu üzerinde durarak sembolik güç için alandaki taraflar arasında bir rekabet ortamı mevcuttur. Alan (champ) hususi konumlar ve kurumlar etrafında inşa edilmiş, kendisine has bir mantığı olan ve nispeten özerk bir sahadır. Her alanın kendisine mahsus kuralları vardır. Her alan, kişinin sermayesi oranında başarıya ulaşabileceği bir piyasa gibi işlev görür (Bourdieu & Wacquant, 1992: 71-89).

Yukarıda da belirtildiği gibi Bourdieu'yü kesin bir kampa dahil etmek zordur ama onun için Weber'e rağmen Weberci[1] denilmesinin altında, Weber'den aldığı iddia edilen "karizma" kavramını sadece kişinin şahsi özelliklerini ön plana çıkarıp toplumsal yapıları görmezden geldiği için kıyasıya eleştirmesi vardır: "Max Weber karizmanın sadece psiko-sosyolojik bir teorisini üretmiştir ve böyle bir teori ancak kamunun karizmatik kişilikle yaşamış olduğu tecrübeye işaret edebilir" (1987: 129). Karizmanın bu şekilde belirlenmesi dinî alanın yapılarını inkâr ettiği gibi, dinî kurumların dışında kalanların dinî *habitus*larını ve bu yapılar arasındaki ilişkilerini de göz ardı etmektedir. Halbuki bu ilişkiler, Bourdieu'ye göre, din sosyolojisinin temeli ve asıl araştırma alanıdır. Weber'i eleştirmesine devam eden Bourdieu, onun sürekli olarak doğrudan gerçekleştirilen etkileşimler ile dinî aktörlerin aralarında mevcut olan ilişkilerin nesnel yapısı arasındaki farkları göremediğini (1987: 126) vurgular.

Max Weber'in artık bütün dünyada genel kabul görmüş olan Protestan zahitliğinin ekonomik üretim ve değişimi üzerinde rasyonelleştirici bir etkisi olduğu tezi, modern toplumlarda din ile kapitalizm arasında yeni ilişkiler olabileceği/bulunabileceği yönünde farklı araştırmalara doğrudan veya dolaylı olarak tesir

1 "J'ai construit la notion de champ à la fois *contre* Weber et *avec* Weber, en réfléchissant sur l'analyse qu'il propose des rapports entre prêtre, prophète et sorcier" (1987: 33). ["Alan kavramını hem Weber'e *karşı* ve Weber'le *beraber* onun rahip, peygamber ve büyücü arasındaki ilişkilere dair yapmış olduğu tahlilleri düşünerek geliştirdim].

etmiştir. Mesela dindarlık dereceleri ile farklı ekonomik değişimler arasında bir ilişki olabileceği, modern bireycilik ile Protestan bireyselciliği arasında bir alâka veyahut farklı dinî geleneklerin kendilerine özgü ekonomik ilişkiler geliştirebilecekleri üzerinde araştırmalar ve tartışmalar yapılmıştır. Son zamanlarda Asya'da ortaya çıkmakta olan farklı bir kapitalizm modeli ise Weber'in özgün fikirlerinin ve teorilerinin yeniden ele alınması ve geliştirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Zaten bir teorinin başarısı da onun kendisinden sonra ne kadar fazla araştırmaya bahis konusu olmasıyla da anlaşılabilir. Weber'in teorilerinde, modern dünyadaki bankalar, borsalar ve sermaye piyasaları gibi kapitalist kurumların artık dinî kurumların yerlerini aldığı şeklindeki iddiaların yer alması, bazı sosyologları konuyla ilgilenmeye itmiştir.

Bourdieu'nün, özellikle dinî alan, hukukî alan ve kültürel üretim alanı olarak düşündüğü sosyal alanlar teorisi, onun bilimsel alanın piyasadan ne kadar ayrı olabileceğini; sermayenin de, ekonomik anlamı da dahil olmak üzere, kültürel ve sosyal çeşitlerinin birbirlerinin yerine doğrudan geçemeyeceğini gösterir. Ancak herhangi birisine indirgenirse de kültürel ve sosyal sermayenin etkilerini yitireceğini belirtmesi, ekonomik alanda kullanılan terimlerin dinî alanda kullanılmasının sakıncalı olacağını göstermesi bakımından önemlidir. Ama dinî alanda aslında ekonomik gibi görünse de, ayrıcalıklı sınıfların ve yüksek statüye mensup grupların diğerlerinden sürekli olarak meşruiyet talep etmesi ve herhangi bir ayrıcalığa sahip olmayanların da bu meşruiyete karşılık bazı telafi mekanizmaları elde etmesinin sembolik güç ile açıklanması daha yerinde olacaktır. Dinî alanda (ve diğerlerinde) var olan bu karşılıklı ilişkiler yumağı, öte yandan Bourdieu'nün sembolik şiddet olarak adlandırdığı ve grupların, özellikle de yüksek sınıfların diğerlerine karşı belki gözle görülmeyen ama yapı içerisinde hissedilen bir şiddet uygulayabilmelerine imkân tanımaktadır.

Alan ile ilgili olarak tartışılması gereken bir mesele de Bourdieu *The Logic of Practice* isimli bir eser yazmış olmasına rağmen

alandaki iletişimler, etkileşimler ve daha genel anlamda pratikler ve uygulamaların gerçekleşip gerçekleşmediği ve onların mı yoksa alanın kendisinin mi bir mantığı olup olmadığının açık olmamasıdır. Bir başka deyişle, alanda tek bir mantık mı vardır yoksa farklı mantıklar birarada mevcut olabilirler mi sorusu, alana yeni bir fail girdiğinde nasıl bir yol izleneceğine dair bir tartışmayı gündeme getirir. Eğer hususi olarak dinî alandan bahsediyorsak, bu sefer de din adamları ve onların dışındakilerin habitusları, pratikleri ve hatta ritüelleri mantıklarını sadece alanda var oldukları için bir önkabul ile ona uyum sağladıkları görüşü ortaya çıkabilir ki, bu da dinlerin yalnızca pratikten veya yalnızca o pratiğin geldiği varsayılan dogmalardan ibaret olduğu gibi bir yanlış anlamaya sebep olabilir. Halbuki din bilimleriyle uzaktan yakından ilgilenen herkes ve özellikle de sosyolog ve antropologlar dinlerin pratik ve uygulamalarının teoriden bazen oldukça farklı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün alan kavramı dinlere uygulandığında dikkatli olunmalı ve dinî pratiklerin ancak bu çerçevede anlam kazanabilecekleri gözden uzak tutulmamalıdır.

Bourdieu'ye yöneltilebilecek temel eleştirilerden belki de en önemlisi, pratik ve habitus kavramlarının aksine, alan teorisinin çok iyi tarif edilememiş olmasıdır. Zira siyaset, edebiyat, medya, spor, ekonomi, din ve diğer pek çok alan, aktörlerin ve kurumların ürünüdür ya da söz gelimi dinî sermaye üzerinde kontrol elde etmek için rekabet ve stratejik mücadele esasına göre inşa edilmiştir. Bourdieu'nün rekabet ve mücadele üzerinde ısrar etmesi kavramı zayıflaştırmaktadır. Çünkü her alanda rekabetin olduğunu ileri sürmek, kendisinin özellikle spor alanından ve düşkün olduğu tenisten vermiş olduğu örneklerde bile her zaman mevcut değildir.[2] Bazıları tenisi sadece spor yapmak için oynarlarken herhangi bir rekabet söz konusu olmayabilir. Bazen de oyunu kazanmaktan çok daha önemli olan, gösterilen performansın ön plana çıkmasıdır. Aynı iddia dinî alanda ortodoks hiyerarşi ile heterodoks gruplar ara-

2 Tenis ve Bourdieu'nün anahtar kavramlarıyla ilgili olarak bkz. Noble ve Watkins 2003.

smda var olduğu düşünülen rekabet ve mücadelede, bazen de her iki tarafın fedakârlıkları neticesinde ortadan kalkabilir. Ya da dinî otoriteler halkın dinî habitusu edinmelerinde başarıya ulaşamayabilir ama bu başarısızlık onları darbe yapmaya itecek ve dinî sermayeyi ele geçirmek kadar büyük olmadığı sürece, kontrol hep dinî hiyerarşide olacak ve halkın rekabet ve mücadele isteğini azaltacaktır.

Eğer alan teorisinin rekabet ve mücadele alanı ve neticede tarafların kazanabilecekleri bazı sermayeler olduğu fikri kabul edilecek olursa, Bourdieu ile Weber ortak bir noktada buluşmuş olacaklardır: Din, refah ve iktidarın, dolayısıyla da tahakkümün önemli bir kaynağıdır. Her ikisi de, Marx'ı da haklı çıkaracak şekilde, dinin alt sınıflara da içinde bulundukları durumu kabullenebilecekleri bir ortam sunmakta ve dünyadaki sosyal düzenin adaletsizliğini meşrulaştırmaktadır (Rey, 2004: 333).

Kariyerinin ilk döneminde Cezayir'de alan araştırması yapmış olmasına rağmen Bourdieu sanki dinî alan fikrini tamamen (Fransız) Katolik Kilisesi'nden almıştır. Rahiplerden oluşan bir dinî hiyerarşi ile onların karşısında ellerinde hemen hemen hiçbir güç bulunmayan halk ile dinî sermaye üzerinde ilahi bir kontrol mekanizması geliştirip bu gücü daha sonra diğer alanlarda kullanabilen ve elde ettiği refahı dinî söylem ile meşrulaştıran bir düzen ancak Kilise'de mevcuttur. Elbette bu tutarsızlık dinî alan fikrinin diğer dinlere uygulanmasında daha da açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Üstelik, Bourdieu'nün kendi terimleriyle devam edecek olursak, mesela London School of Economics'ten bir MBA derecesi almış sıradan bir birey ekonomik alanda "eğitimsel-kültürel sermaye"ye sahip ve nispeten belli bir güce sahipken bu gücünü dinî alanda ne kadar kullanabileceği de bir başka husustur.

Sonuç olarak, eserlerinin büyük bir kısmının kavram indekslerinde "din" kavramının bile geçmediği Bourdieu'nün din sosyolojisine yapmış olduğu katkıya dair söylenebilecek husus; onun sadece Katolisizm sosyolojisi yaptığı ve gücü, refahı elinde tutan tek kurumun da Katolik Kilisesi olduğunu ifade etmesi olabilir (Dianteill, 2003: 535). Dolayısıyla, Bourdieu'nün din

sosyolojisini daha çok iktidar sosyolojisinin bir parçası olarak veya devletin modern dönemde dinin yerini alarak aynen dinî alanda olduğu gibi sembolik sermayeyi kontrol altına alma çabası bağlamında ele alınması daha uygun olacaktır (krş. Engler, 2003). Hayatın her alanında rekabet ve mücadele olgularını gören bir anlayışın dinin ancak modern dönemlerde, sanayileşmiş ve şehirleşmiş toplumlardaki versiyonlarını daha iyi anlayabilme adına bazen kapitalist ve piyasa anlayışı bazen de Marksist teorileri uygulamak sosyal bilimlerde kabul edilebilir belki ama Batı dışında kalan dinlerin de aynı şekilde ve benzer yöntem ve araçlarla anlaşılmaya çalışılması çoğu zaman başarısızlıkla neticelenebilir.

Ayrıca, Bourdieu dinleri statik olarak algıladığı, bir başka deyişle, dinlerin kendi içlerinde meydana gelen değişim ve zamana uygunluk çabalarını da muhtemelen görüp tecrübe edemediği için sabit dogmalar ile bireysel veya kurumlaşmış muhalefet hareketlerini veya yenilik isteklerini çatışma olarak mülahaza etmektedir. Halbuki itaatsizlik, itizal, sapkınlık veya irtidat hadiseleri her dinî inanç sisteminde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, bir zamanlar üyesi oldukları grubun kabul edilmiş din esaslarına muhalefet ediyor gibi görünebilirler. Bununla birlikte, dinler dinamik unsurlardır ve değişen zamanla birlikte kendilerini yenileyebilirler. Eğer dinlerin değişebilmesi gerçeği görmezden gelinirse, o zaman onların toplumsal kurumlar olup olmadığı sorgulanır hale gelecektir. Dinler açısından bakıldığında da, mesela Katolisizm her ne kadar değişime karşı bir direnç gösterse de değişen sosyal şartlara kendisini adapte etmek zorunda kalmıştır.

Dinî alandaki uzmanlar sürekli olarak düzeni korumayı görev edinmişlerse de bazen dışarıdan gelebilecek baskılara maruz kalabilmektedirler. Bourdieu'nün hiç tahmin edemediği bu hadise, Katolisizm dinî alanının en yüksek otoritesi olan Vatikan tarafından kabul edilip ziyaret edilmesi teşvik edilen Portekiz'deki Fátima hac merkezi ile Kilise arasında geçen bir sürtüşmede ortaya çıkmıştır.

Din ve Barış için Dünya Konferansı (World Conference on

Religion and Peace) adlı Birleşmiş Milletler örgütünün 10-12 Ekim 2003 tarihlerinde Fátima'da düzenlenen "İnsanın Bugünü – Tanrı'nın Geleceği: Kutsallıkla İlişkili Olarak Mabetlerin Yeri" (The Present of Man – the Future of God: The Place of Sanctuaries in the Relation to the Sacred) başlıklı konferans dünyadaki dinlerin temsilcilerinin katılmasıyla gerçekleşmiş ve bu arada Dalai Lama'nın da içlerinde olduğu bir grup Hindu, Fátima'daki şapelde bir ayin gerçekleştirmişlerdir. Konferansa Katolik Kilisesi'nin yüksek seviyedeki "uzmanları" katıldığı halde dinî hiyerarşinin bazı gelenekçi üyeleri söz konusu ayine karşı çıkmışlar ve Fátima mabedinin kutsallığını yitirdiğini ve yeniden kutsanması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bugüne kadar mabetteki normal halkın her türlü heterodoks sayılabilecek uygulamasını yasaklama ve kontrol altına almayı amaçlayan dinî otoriteler ilk defa halktan büyük bir tepki almışlar, Vatikan'a şikâyet edilmişler ve günah işlemekle suçlanmışlardır. Hadiseden sonra Fátima mabedinin rektörü ve bölgenin piskoposunun defalarca özür dileme girişimleri ve olayı açıklama çabaları halk tarafından kabul edilmemiş ve sonuçta Kilise otoriteleri iktidar zaafına uğramışlardır.

Bourdieu'nün dinî alandaki sembolik iktidarı elinde tuttuğuna inandığı dinî uzmanlar ile halk arasındaki çatışma bu defa halkın sembolik şiddeti kullanmasına yol açmıştır. Max Weber'in rahip ile peygamber arasındaki meşhur ayırımından yola çıkan Bourdieu de halk arasından çıkabilecek peygamberler ellerindeki iktidar ile durdurmaya ve kontrol etmeye çalışan rahiplerin kendileri halk tarafından tabir yerindeyse "yola getirilmeye" çalışılmıştır. Kısaca, dinler arası diyaloğa karşı çıkan halkın bu konuyu gündeme getirmeye çalışan dinî uzmanlarla çatışmaya girmesi belki Bourdieu'nün dinî alandaki çatışma olacağı fikrini doğrulayabilir ama Fátima durumunda süreç tersine işlemiştir.

Fátima mabedinde geçen bir olay yüzünden spesifik olarak Fátima'daki kilise yetkilileri ve genel olarak da Roma Katolik Kilisesi, aslında elinde herhangi bir güç olmayan ve kilise hiyerarşisi dışında kalan halk gözünde meşruiyet yitirmiştir. Jürgen

Habermas'ın da belirttiği gibi meşruiyet krizi "sosyal sistemin yapısı, mevcut problemin çözümü için, daha doğrusu, sistemin kendisinin hayatiyetini devam ettirebilecek yeterli imkânları üretebilecek kapasitede olmadığı" (1975: 2) dönemlerde ortaya çıkar. Halbuki dinî sermayeyi üreten ve kutsal üzerinde yegâne gücü elinde tutan Kilise aynı zamanda beşer mahsulü bir kurumdur ve gündelik hayatta geçerli olan ekonomi, kültür, hukuk ve seküler ahlâk prensipleriyle de baş etmek durumundadır. Din alanı içinde yegâne güçle bir nevi tekel olan Kilise sosyal şartlarla karşılaştığında Bourdieu'nün deyimiyle bir çeşit ekonomik anlamda iş yapan ticari bir kuruluş haline gelir ki aslında yaptığı tam da ticari bir faaliyet değildir (Bourdieu, 1998: 113). Üstelik Kilise'nin sembolik iktidarını meşru kılmak için müracaat ettiği kaynakların tamamına hiyerarşi dışında kalan halk da ulaşmakta ve kendi görüşü ile tavrını belirleyebilmektedir. Böylesine bir rekabet ortamında Kilise de tarih boyunca tekrar ettiği "kelimeler üzerinden oynadığı oyunu" değiştirmek zorunda kalabilmektedir. Bourdieu gibi pek çok sosyoloğun ihmal ettiği nokta, dinlerin aynı zamanda bir kültürel süreç olduğu gerçeğidir. Aslında sosyolojinin dine karşı onun bir kurum olduğu ve öylece anlaşılması gerektiği şeklindeki önyargıları yüzünden bireylerin özerkliği hep göz ardı edilmiştir. Katolik Kilisesi her ne kadar kültürel ideolojiyi üretse de onun dışında kalan birey ve grupların da bu ideolojiyi yeniden-üretmeseler bile en azından tekrar yorumlamaları mümkündür (krş. Dillon 2001: 412-419).

Sosyolojinin birçok alt disiplinine önemli ölçüde katkı yapmış olan Bourdieu'nün konu din sosyolojisi olunca bir tarafta dinî uzmanların ürettiği sır (veya nadir bilgi) ile onu tüketen hiyerarşi dışı sıradan birey ve gruplar arasında gördüğü ve daha çok ekonomik anlamda arz-talep ilişkisi olarak yorumlanabilecek ilişki yüzünden bu alanda kullanmış olduğu habitus, alan, sembolik iktidar ve sermaye gibi tüm kavramların yeniden yorumlanması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aldridge, A., (1988), "Habitus and cultural capital in the field of personal finance", *The Sociological Review* Feb 1998, cilt 46 (1): 1-23.

Bourdieu, Pierre, 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris: PUF.

— (1965), *Une art moyen: Essai sur les usages sociaux de le photographie*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de sociologie*, cilt XII, no 2: 295-334.

— (1971b), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, cilt 12: 3-21.

— (1972), *Esquisse d'une théorie de la of pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Cenevre: Droz.

— (1977), *Algérie 60: Structures économiques et structures temporelles*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: University Press.

— (1979), *La distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1980), *Le sens pratique*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1982), *Ce que parler veut dire. L'economie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.

— (1982), *Leçon inaugurale de la chaire de sociologie du Collège de France*, - (daha sonra başka yerlerde şu başlıkla da basılmıştır: *Leçon sur la leçon*), Paris, Collège de France.

— (1984), *Homo academicus*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1986), "The Forms of Capital", (der.) John Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, New York: Greenwood Press, s. 241-258.

— (1987), "Fieldwork in philosophy", *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, s. 13-46.

— (1987), "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion", S. Whimster, & S. Lash (der.) *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, s. 119-136, Londra: Allen and Unwin.

— (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Éd. de Minuit.

— (1989), *La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Éd. de Minuit.

— "The genesis and structure of the religious field", *Comparative Social Research*, 13: 1-43.

— (1993), *La misère du monde*, Paris: Éd. de Seuil.

— (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P., A. Darbel, J.-P. Rivet ve C. Seibel, (1963), *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris ve Lahey: Mouton.

Bourdieu, P. ve J.-C. Passeron, (1964), *Les héritiers, les étudiantes et la culture*, Paris: Éd. de Minuit.

Bourdieu, P. ve J.-C. Passeron, (1970), *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignment*, Paris: Éd. de Minuit.

Brubaker, Rogers, (1985), "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, cilt 14: 745-775.

Calhoun, Craig, (2003), Pierre Bourdieu, (der.) George Ritzer, *The Blackwell Companion to the Major Social Theorists* içinde, s. 274-309, Cambridge, MA: Blackwell.

Dianteill, Erwan, (2002), "Pierre Bourdieu et la Religion Synthèse Critique d'un Synthèse Critique", *Arch. de Sc. Soc. des Rel.*, 118 (Nisan-Haziran): 5-19.

— (2003), "Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern", *Theory and Society*, cilt 32: 529-549.

Dillon, Michelle, Pierre Bourdieu, "Religion, and Cultural Production", *Cultural Studies–Critical Methodologies*, cilt 1 (4): 411-429.

Engler, Steven, (2003), "Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu", *Cultural Studies*, cilt 17(3/4): 445-467.

Habermas, Jürgen, (1975), *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.

King, Anthony, (2000), "Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus", *Sociological Theory*, cilt 18 (3/Kasım): 417-433.

Mauss, Marcel, (1979) (1935), Techiniques of the body, *Sociology and psychology: Essays by Marcel Mauss* içinde, 97-123, Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Lane, Jeremy, (1998), *Pierre Bourdieu in Context: Ethnology and Sociology in the Era of French Late Capitalism*, Doktora tezi, University of Stirling.

Gartman, D., (1991), "Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction", *American Journal of Sociology*, cilt 97 (2): 421-447.

Kauppi, Niilo, (2000), "The Sociologist as *Moraliste*: Pierre Bourdieu's Practice of Theory and the French Intellectual Tradition", *SubStance*, cilt 29(3): 7-21.

Lemert, Charles C., (1981), "Literary Politics and the 'Champ' of French Sociology", *Theory and Society*, cilt 10, no. 5 (Eylül 1981): 645-669.

Lévi-Strauss, Claude, (1945), "French Sociology", *Twentieth Century Sociology* içinde, (der.) Georges Gurvitch ve Wilbert E. Moore, Philosophical Library.

Martin, John Levi, (2003), What is Field Theory?, *American Journal of Sociology*, cilt 109, no. 1 (Temmuz 2003): 1-49.

Noble, Greg ve Megan Watkins, (2003), "So, how did Bourdieu learn to play tennis? Habitus, consciousness and habituation", *Cultural Studies*, cilt 17(3/4): 520-538.

Ortner, Sherry, (1984), "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.

Rey, Terry, (2004), "Marketing the goods of salvation: Bourdieu on religion", *Religion*, cilt 34: 331-343.

Sapiro, Gisèle (2003), "Forms of politicization in the French literary field", *Theory and Society*, 32: 633-652.

Wacquant, Loïc J.D., (1989), "Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu", *Sociological Theory*, cilt 7, no. 1 (Bahar): 26-63.

Zolberg, Vera L., (1992), "Debating the Social: A Symposium on, and with, Pierre Bourdieu", *Contemporary Sociology*, cilt 21, no. 2 (Mart 1992): 151-152.

Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları

Neşe Öztimur

Pierre Bourdieu, İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'sının entelektüel atmosferinde yapısalcılık, varoluşçuluk, fenomenoloji ve Marksizm arasında süregiden tartışmaların ortasında, herhangi bir akıma doğrudan dahil olmadan fakat hepsiyle de bir biçimde halleşerek sayısız esere imza atan, ağdalı Fransızcası ve eklektik üslubu nedeniyle eleştirilen, buna rağmen son yıllarda çokça okunan, referans verilen, yeni çalışmalara esin kaynağı olan sosyolog, antropolog/etnolog ve sanat eleştirmenidir.

Bourdieu'yü okumak sosyal teori tarihinde keyifli, anımsatıcı ve düşündürücü bir gezinti yapmaktır.[1] İlk eserini (Sociolo-

1 Bourdieu hem klasik sosyologlardan hem de kendi çağdaşı teorisyenlerden etkilenmiştir. Marx, Weber, Durkheim, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger Bourdieu'nün teorisinin çatısını oluşturan isimler olarak anılabilir. Foucault ise Bourdieu'nün kitaplarında gölge misali gezinir. Bourdieu'den önce Foucault'yu okumuş bir kişi Bourdieu'nün kitaplarını okurken Foucault'yu aklından bir türlü çıkaramaz. Zira Foucault da Bourdieu gibi modern toplumda iktidarın işleme ve egemenlik ilişkilerinin kurulma biçimleriyle ilgilenmiştir. Foucault'nun tartıştığı konularla Bourdieu'nün tartıştıkları arasında çakışma değil benzerlikler vardır. Sorunsallar benzer, yanıtlar farklıdır. Foucault, modern toplumda normalleştirme söylemleriyle kontrol altına alınan, disipline edilen uysal bedenlerden bahsederken, Bourdieu sembolik şiddet ve sembolik egemenlik kavramları ekseninde egemenlik ilişkilerinin (özellikle eril tahakkümün) eyleyenler tarafından doğallaştırılarak kabul edilme süreçlerini irdeler. Foucault ve Bourdieu arasındaki benzerlik ya da farklılıkları tartışma öncesin-

gie de L'Algerie) yazdığı 1958 yılından öldüğü 2002 yılına kadar farklı sosyal teori ve felsefe akımlarının etkisinde kalarak pek çok kitap yazmış olan Bourdieu'nün temel amacı, egemenlik ilişkileri ve iktidar kavramına odaklanarak sosyal pratiğin teorisini oluşturmaktır.[2] Sosyal pratiği oluşturan unsurlar nelerdir? Eyleme nasıl gerçekleşir? Eyleyici/aktör eylemini oluştururken ne kadar özgürdür? Eylemin oluşmasında sosyal yapılar ne kadar ve nasıl etkili olmaktadırlar gibi sorular, sosyoloji tarihi boyunca pek çok kere soruldu ve günümüzde de başta feministlerce olmak üzere birçok teorisyen tarafından sorulmaya devam etmektedir. Bourdieu'nün özgünlüğü sorduğu sorulardan değil, bu sorulara verdiği yanıtlardan kaynaklanır. Zira Bourdieu, nesnelcilik-öznelcilik karşıtlığının tuzağına düşmeden ikisinin arasında köprü kurmayı hedefleyerek, yani sosyal yapılarla eyleyiciler olarak bireyler arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşime odaklanarak sosyal pratiği anlamaya çalışır.[3]

Bourdieu, Cezayir toplumunu ve Kabil köylülerini inceleyen ilk eserlerinden başlayarak eylem/pratik teorisinin temel kavramlarıyla ilgili tartışmalarında toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinsiyetlerarası iş bölümüne de değinmiştir. *Eril Tahakküm* isimli eserinde ise cinsiyet, cinsellik ve toplumsal cinsiyet kav-

---

de Foucault tahlili için bakınız: (ed.) Dreyfus, L.H ve Rabinow P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press; (ed.) Hoy C.D. (1986) *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell.

2 Bridget Fowler (1997) Bourdieu'nün özcülük karşıtı duruş geliştirerek egemenliğin bütün kaynaklarını (egemenlerin iktidarlarını meşrulaştırmak için kullandıkları sembolik şiddet dahil) gözler önüne sererek, eylem teorisi oluşturmaya çalıştığını belirtir. Richard Jenkins (1992) de Anglo-Sakson dünyada Bourdieu'nün daha iyi anlaşılması için kaleme aldığı kitabında, Bourdieu'nün sosyal bilimlerde yaygın olan nesnellik-öznellik ayrımına karşı çıkarak kendine özgü bir eylem /pratik teorisi oluşturmaya çalıştığını ifade eder.

3 Bourdieu'nün nesnelcilik-öznelcilik arasında kurulan ikiliğe karşı çıkışıyla ilgili tartışmalar için şu eserlere bakılabilir: Richard Jenkins (1982), "*Pierre Bourdieu* and the Reproduction of Determinism," *Sociology* 16: 270-281; ve Axel Honneth (1986), "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture," *Theory, Culture, & Society* 3: 55-66. Bu eserlerde nesnelcilik-öznelcilik ikiliğini aşmaya çalışırken Bourdieu'nün kısmen başarısız olduğu ve nesnelciliğe daha fazla vurgu yaptığı tartışılır.

ramları ekseninde eril tahakkümün nasıl işlediğini tartışmıştır.

Bu makalenin amacı, Bourdieu'nün özellikle *Eril Tahakküm* kitabının izinden giderek, genelde sosyal pratik teorisinin özelde ise toplumsal cinsiyet ilişkileri ile ilgili fikirlerinin feminist teorinin gündemdeki sorunsallarıyla ne gibi ortak kesenleri olduğunu incelemek ve böylece Bourdieu'nün feminist teoriye ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına ne gibi katkılarda bulunabileceğini ve bu fikirlerin feminizm için nasıl kullanılabileceğini tartışmaktır.[4] İlk bölümde Bourdieu'nün sosyal pratik teorisini, habitus, alan (field), sermaye, strateji ve eyleme kavramları ekseninde tartışıp son yıllarda deneyim ve eyleme kavramıyla ilgili yoğun tartışmaların yapıldığı feminist teoriyle Bourdieu arasında nerelerde ittifak kurulabileceğini; ikinci bölümde ise *Eril Tahakküm* kitabındaki fikirler üzerinden giderek feministlerin hangi nedenlerle Bourdieu'yü eleştirdikleri tartışılacaktır.

Bourdieu'nün eylem teorisi

Bourdieu, en çok okunan *Distinction* (1986) kitabı çerçevesinde değerlendirilirse, toplumsal farklılıkların, hiyerarşi ve iktidar ilişkilerinin nasıl oluştuğu ve yeniden-üretildiği ile ilgilendiği sonucuna varılabilir. *Distinction* kitabında, gündelik yaşamın kurucu öğelerinden zevk, estetik ve alışkanlıkların aynı zamanda farklılaştıran, sınıflandıran, toplumsal ayrımlar yaratan unsurlar olduklarını tartışarak zevkin masum olmadığını; toplumsal gruplar arasında iktidar ilişkilerinin kurulmasında etkili olduğunu tartışır (Bourdieu, 1986). Toplumsal dünya, iktidar ilişkileri sistemi ve sembolik sistem olarak işler ve beğeni farklılıkları toplumsal yargıyı oluşturur. Habitus, alan (field), yatkınlıklar (dispositions) kavramları sosyal

4 Literatürde bu konuyla ilgili önemli çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu konudaki en kapsamlı yayın, Lisa Adkins ve Beverly Skeggs'in Manchester Üniversitesi'nde 2002 Eylül'ünde düzenledikleri "Feministler Bourdieu'yü Değerlendiriyor" toplantısında sunulan bildirilerin derlemesinden oluşan konferansla aynı ismi taşıyan kitaplarıdır. Lois Mcnay'in (2000) "eyleme" ile ilgili kapsamlı çalışması da Bourdieu'nün eylem teorisi ve feminizm arasındaki ilişkileri irdeleyen önemli bir kitaptır.

yapı ve birey arasındaki köprünün kurucu öğeleridir (Richard Jenkins, 1992). Bourdieu'nün terminolojisinde gündelik yaşam hem iktidar ilişkilerinin oluştuğu hem de yeniden-üretildiği yerdir. Toplumdaki hiyerarşik yapılanmalar ve egemenlik ilişkileri gündelik yaşamda alışkanlık, beğeni ve yatkınlıklardan kaynaklanan eyleme ve diğerlerini yargılama ediminin sonucunda oluşur.

"Habitus", "beğeni", "sermaye" ve "sosyal alan" kavramları hem sosyal yapının eyleyiciler üzerindeki etkisini tescil eden, hem de bireyin eylerken kendi inisiyatifini kullandığının göstergeleri olarak kullanılır. Bir başka deyişle, Bourdieu'nün doğurgan-yapısalcılık[5] olarak adlandırılan perspektifle nesnelcilik ve öznelcilik arasında kurmaya çalıştığı köprünün temel direkleri, habitus, alan, sermaye ve strateji kavramlarıdır.

Bourdieu'ye göre gündelik yaşamda bireyler içinde bulundukları alanın ve kendi habitusunun zaruretleri bağlamında eyleme geçer, iletişim kurarlar (Bourdieu, 1998). Habitus, aktörleri belli şeyleri yapmaya özendirir, eylemlerin oluşması için zemin hazırlar. Fakat eylemler bir taraftan habitustan ve yatkınlıklardan, diğer taraftan da toplumsal alanın sınırlandırmaları, talepleri ve fırsatlarının yönlendirmesiyle oluşur (Bourdieu, 1986; 1998: Jenkins, 1992). Habitus yetişme ve eğitim sürecinde edinilir.[6] Dolayısıyla alışkanlık aktörlerin zihinlerinde-

5 Bridget Fowler'ın (1997) değerlendirmesine göre Bourdieu, özne ile ilgili tahlillerde post-Lacancı okumalardan bıkmış olanlara yeni bir görme biçimi sunar. Bourdieu'nün doğurgan yapısalcılık olarak adlandırılan metodolojisinde ne bireylerin bilinçli özneler olarak, kendi tercihleri, istekleri doğrultusunda öznel olarak eylemde bulundukları, ne de nesnel yapıların kesintisiz ve mutlak biçimde bireylerin eylemini belirlediği varsayılır (Fowler 1997; 2000).

6 Bourdieu'nün J.C. Passeron'la birlikte, Fransa'daki eğitim sistemi üzerine yazdıkları *Reproduction in Education, Society and Culture* (1970) isimli kitapta, eğitim sisteminde verilen bilgilerin toplumsal eşitsizliğin yeniden-üretilmesinde nasıl etkili olduğu tartışılır. Eğitim sistemi toplumsal alandaki iktidar ve egemenlik ilişkilerinin kurulması, ekonomik ve kültürel sermayenin nasıl işlediğiyle ilgili tahlillerde her zaman Bourdieu'nün ilgisini çekmiştir. Ayrıca *Homo Academicus* (1984) kitabında yüksek eğitim alanındaki hiyerarşileri ve entelektüel eğilimlerdeki değişimlerin farklı nesiller arasında nasıl rekabete yol açtığını inceler; bu kitabı özellikle Anglo-Sakson dünyada ilgi uyandırmıştır (Abercrombie, Hill ve Turner, 1984).

dir, fakat diğer taraftan da aktörlerin eylemlerinde ve birbirleriyle ilişkilerinde yaşama geçirilir (Jenkins, 1992: 74). Bourdieu'nün alışkanlığı ele alış biçiminde beden merkezî öneme sahiptir. Alışkanlık, farklı beğenilerin, zevklerin, eğilimlerin toplamı olarak bedenlerde cisimleşir. Bourdieu beden ve alışkanlık arasındaki ilişkiyi "*hexis*" kavramı dolayımmda tartışır. "*Hexis*" orijinal olarak Yunan kökenli bir kelimedir ve mimikler, duruş biçimi, yürüme tarzı gibi bedensel hareketleri ifade eder (Jenkins, 1992: 75). Bedensel *hexis* kişisel olanla toplumsal olanın birleştirilmesiyle ortaya çıkar. Bir başka deyişle *hexis*, bireylerin öznel dünyaları ile içine doğdukları ve diğerleriyle paylaştıkları kültürel dünya arasındaki uzlaştırıcı bağdır (Jenkins, 1992: 75; Stephen Lawler, 2004: 111-14). Bedenin duruşu ve hareketleri kişinin toplumsal alanda edindiği konumu yansıtır. Bourdieu, Cezayirli Kabil topluluğunda kadın ve erkeklerin bedensel duruş ve temsillerinden hareketle, bedensel olanın belirlenmesinde toplumsal olanın etkilerini tartışır. Kadınlar ve kadınların mekânı sessizliği, gizliliği, sadeliği yansıtırken; erkekler hareketi temsil eder (Bourdieu, 2001). Böylece Bourdieu, bedenin üzerine sosyalleşme sürecinde alışkanlıkların ve toplumsal sınıflandırmaların kodlandığını, kısacası bedenlerde toplumsal olanın anımsatıldığını ifade eder (Jenkins, 1992: 72-76; Lawler, 2004: 113). Dolayısıyla Bourdieu'nün terminolojisinde bedenin kullanım biçimi, klasik beden-zihin ayrımlarına alternatif bir değerlendirmedir (Lawler, 2004: 115). Hem zihinsel hem de somut kazanımlar olarak habitusların bedenlerde cisimleşerek yaşama geçirildiği fikrini öne sürmesinin Merleau-Ponty'nin etkisiyle ilişkili olduğu düşünülebilir (Mottier, 2002: 349). Bourdieu'nün kullandığı anlamda habitus hem zihni hem de bedeni kuşatır. Ayrıca, habitusun bilinçli olarak ele geçirilmediğini, sosyalleşme sürecinde kazanıldığını vurgulayarak, hesaplayıcı rasyonaliteyi eylemlerin kurucu öğesi olarak gören anlayışlardan da uzaklaşmış olur (Jenkins, 2002: 77).

Bourdieu için toplumsal eylem ne tam anlamıyla belirlenmiştir ne de tamamen özerk ve rastgeledir. Bu noktada yine habitus kavramı merkezi önemdedir. Habitus toplumsal yapının ve

eylemin dinamik kesişimiyle ilgilidir ve eyleme geçmek için gerekli olan yönelimleri üretir (Lisa Adkins, 2003: 24). Eylem de alanda gerçekleşir. Bourdieu sosyal dünyayı farklılaşmış fakat birbiriyle çakışan eylem alanlarından mevcut olarak görür; ekonomik alan, siyasal alan, kültürel alan, hukuk alanı, eğitim alanı gibi (Bourdieu, 1986). Her alan kendi düzenleyici ilkelerine sahiptir ve farklı sermaye biçimleri üzerinde mücadelenin devam ettiği bir uzaydır. Alan kavramı habitus fikrinin nesnel tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Bütün insan eylemleri kaynaklar için mücadele arenası olan bu toplumsal alanlarda gerçekleşir. Bireyler, kurumlar ve diğer failler kendilerini diğerlerinden ayırt etmeye ve alandaki değerli sermayeyi edinmeye çalışırlar (Bourdieu, 1986). Eyleyenlerin alışkanlığı ve elde tuttukları sermaye biçimleriyle ilişkileri onların alandaki yerlerini de belirler (Mottier, 2002). Habitus, zevk, beğeni farklılıkları sınıflararası tahakküm ilişkilerini yeniden-üretir (Bourdieu, 1986). Bu bağlamda, tüketim sürecinin Bourdieu'nün toplumsal farklılaşma şemalarının temel kaynağı olduğu söylenebilir. Tüketime ait bu kavramlarla eylemi ve sınıflararası farklılıkları ve eşitsizlik sistemlerini açıklamaya çalışması, Marx ve Weber'in Bourdieu üzerindeki etkisi olarak değerlendirilebilir. Sonuçta, habitus toplumsal farklılığı ve eşitsizliği etkileyen bir faktördür. Bazı beğeniler, tercihler olgunlaşmış, üstün olarak değerlendirilirken bazıları da kaba olarak adlandırılır. Zira diğer toplumsal farklılık kategorileriyle de –etnisite, cinsiyet, mezhep, sınıf gibi– ilişki içinde olmaları nedeniyle farklı alışkanlık biçimleri aynı statüye sahip değildirler. Toplumsal alan içinde bazılarının alışkanlıkları normal, bazılarınınki patolojik addedilir (Lawler, 2004: 113). Her toplumsal grup diğerlerinin habitusunu yargılama ve sınıflama eğilimindedir. Fakat toplumsal alanda bazıları bu tür sınıflamayı yapma otoritesine daha fazla sahiptirler. Böyle bir otoriteyi ellerine nasıl geçirmiş oldukları ise diğerlerinden daha fazla sermayeye sahip olmalarıyla açıklanır (Bourdieu, 1986). Fakat bu, mutlak bir otorite değildir. Alan mücadele alanıdır; alanda etkili olan sermayeye bağlı olarak eyleyiciler durumlarını koruyacak ya da daha da iyileştirecek stratejiler geliş-

tirirler. Strateji kavramı eylem, alışkanlık ve alan arasındaki bağı ifade eder. Stratejiler, verili sosyal alandaki sınırlandırma ve imkânlarla alışkanlığın eğilimleri arasında sürekli devam eden bir etkileşimdir (Jenkins, 1992: 90). Stratejilerle maddi ve sembolik kârların maksimize edilmesi hedeflenir (Mottier, 2002: 348-349). Strateji kavramının bu şekilde kullanılmasıyla Bourdieu, eyleyenleri toplumsal alanın zaruretleri ve imkânlarının sunduğu olanaklarla, fakat kendi istekleri, niyetleri ve çıkarları doğrultusunda davranan aktörler olarak ele almaya yönelir. Bir başka deyişle, nesnel ve öznel olan arasında köprü kurmaya çalıştığı halde nesnel olana hep daha fazla ağırlık verdiği ve dolayısıyla bir tür belirlenimcilik batağına saplandığı yönünde yöneltilen eleştirilere Bourdieu'nün en etkili yanıtı, habitus ve strateji kavramlarını eylem teorisinin yapı taşları olarak konumlandırmasıdır. Zira eyleyenlerin strateji geliştirme potansiyeline sahip olduklarının belirtilmesi, onların toplumsal alandaki kuralların ve normların basit taşıyıcıları olmadığını hatırlatır. Alan eylemlere/pratiklere kesin sınırlar koysa da, eyleyenlerin eylemleri alanın alışkanlığını ve alanın kendisini şekillendirirler. Dolayısıyla, alanlarda farklı oyunlar oynanır. Fakat bunlar bilinçli olarak yapılmaz. Birçok durumda, eyleyenler davranışlarının-eylemlerinin alan üzerinde oluşturucu bir rolü olduğunun farkında değildirler (McNay, 2000: 32). Bu böyledir, çünkü Bourdieu eylemi/pratiği tamamen bilinçli örgütlenmiş olarak görmez (Adkins, 2003: 24). Pratik eyleme, bildiğimiz dünyada, bizim de bir parçası olduğumuz dünyada gerçekleşir (Jenkins, 2002). İnsanların toplumsal alanda sahip oldukları konumları değiştiği zaman, bazen habitus da daha fazla elde tutulmayabilir ve bu durum "histeriye" neden olabilir.[7] Bourdieu'nün teorisinde toplumsal değişme bu uğrakta, yani habitus ve alan arasındaki ilişkinin kesildiği, ikisinin birbirine denk gelmediği yerde gerçekleşir (Adkins, 2003). Bourdieu, habitus ve alan arasında çakışma görse de, bu birlikteliği sabitlenmiş yani değişmez olarak de-

7 Bourdieu'nün *hysteresis* kavramının Durkheim'ın anomi kavramını çağrıştırdığı iddia edilebilir. Wacquant (2000), Bourdieu'nün sosyolojisinin hangi tartışmalarda Durkheim ile kesiştiğini ayrıntılarıyla incelemiştir.

ğerlendirmez. Habitus elde edilen yeni sermayelere ve alandaki yeni konumlara bağlı olarak dönüşebilir bir karaktere sahiptir. Ayrıca, nesnel yapılardaki değişiklikler habitus ve alan arasındaki örtüşmeyi kesintiye uğratabilir (Bourdieu, 1986). Adkins'e göre habitus ve alan arasındaki alışverişin dengesi bozulduğunda önceki eylem biçimleri hakkında eleştirel düşünümsellik gerçekleşebilir (Adkins, 2003: 25). Bu noktada Adkins, Bourdieu'nün düşünümsellik tartışmalarına, özellikle de yorumsamacı düşünümsellik tartışmalarına katkı yapabileceğini belirtir.[8]

Bourdieu'nün nesnel ve öznel yapılar arasındaki uyumun zedelendiği anlarda eleştirel düşünümsellik ve toplumsal dönüşüm imkânının arttığını belirten düşünceleri pek çok feminist sosyal bilimci tarafından toplumsal cinsiyet dönüşümlerini değerlendiren çalışmalar bağlamında kullanılmıştır. Bourdieu'nün toplumsal pratik teorisi feminist teoride ne gibi yankılar uyandırmıştır? Neden, nasıl eleştirilmiş ve feminist teoriye katkıları ne olmuştur?

"Eyleme" tartışmaları ekseninde feministlerin Bourdieu eleştirileri:

Jürgen Habermas ve Michel Foucault gibi kendi çağdaşı diğer sosyal teorisyenlerle kıyaslandığında Bourdieu'nün feminist teori üzerindeki etkisinin nispeten daha az olduğu söylenebilir. Fakat özellikle son on yılda, Bourdieu'nün kitaplarının İngilizce çevirilerinin yaygınlaşmasıyla da alâkalı olarak, feminist teoride Bourdieu'ye yönelik ilginin arttığı açıktır. Bu ilgi artışı sadece Bourdieu'nün çok okunmaya başlamasıyla değil, feminist teoride toplumsal cinsiyet kimliği konusunda yapılan tartışmaların yönünün değişimiyle de bağlantılıdır. Günümüzde feminist teori eyleme, kimlik ve toplumsal cinsiyet kavramlarını yeniden düşünerek geç modern toplumlardaki değişim ve dönüşümlerin

---

8 Feminist Lisa Adkins, Bourdieu'nün eylem teorisinde eylemenin bilinçli olmayan "pratik mastery" ile gerçekleştiğini öne sürmesinin, onun teorisinin refleksivite tartışmalarında hermönetik refleksivite anlayışına yakın bir yere oturttuğunu ileri sürer (Adkins, 2003b).

cinsiyetlerarası ilişkilerin yeniden yapılanmasını nasıl etkilediğini tartışmaktadır (McCann ve Seung-Kyung, 2003). Bu eşikte, feminist teoride ataerkil sistem ve kadın ezilmişliği gibi soyut kavramlaştırmalar yerine eyleme kavramı üzerine yoğunlaşan, toplumsal cinsiyet kimliğinin değişmezliğine değil dayanıklılığına odaklanan çalışmalar yaygınlık kazanmıştır.[9] Toplumsal cinsiyet kimliğinin sabit ve değişmez değil, uzun süreli fakat değişebilir olarak değerlendirilmesi, eylemenin cinsiyet normlarının istikrarsızlığı, direnmenin imkânları, geri çevirme ve kimliğin özgürleştirici imkânlarıyla ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Bir başka deyişle, feminist teoride ilgi kadınların ezilmesinin nedenlerinin ne olduğu –ataerkil sistem, sınıfsal yapı, sosyalizasyon süreci– tartışmalarından, toplumsal cinsiyet kimliğinin edinilme, değişme ve dönüşme süreçlerinin tartışılmasına kaymıştır (McNay, 2000). Bu uğrakta, *eyleme* kavramı toplumsal cinsiyet kimliğinin değişme/dönüşme olasılığının tartışılması bağlamında feminist teoride sıkça tartışılmaya başlamıştır. Bourdieu'nün feministlerin tartışma gündeminde yer alması da *eyleme* kavramı dolayımıyla ve özellikle de *Eril Tahakküm* makalesi (ve ardından kitabı) etkisiyle olmuştur.

Feminist teoride toplumsal cinsiyet kimliği ve eyleme ile ilgili çalışmalarda Bourdieu dışında üç temel yaklaşımın daha etkili olduğu söylenebilir. Birincisi, Foucault ve Lacan'ın etkisiyle toplumsal cinsiyetin oluşumunu ve değişme/dönüşme ihtimalini söylemsel yapılar ve dilin içine yerleştirerek ele alan postyapısalcı yaklaşımlardır.[10] İkincisi, Habermas etkisiyle toplumsal cinsiyet kimliğin oluşumunu iletişimsel süreçte ele alan, öz-

9 Feminist teorinin tartışma gündeminde meydana gelen değişimler ve farklı feminizmlerin ortaya çıkışıyla ilgili olarak bakınız: (ed.) McCann C.R. ve Seung-Kyung K. (2003), *Feminist Theory Reader: Local & Global Perspectives*, New York & Londra: Routledge.

10 Foucault'nun normalleştirici söylemlerle öznenin kontrol altına alındığını tartıştığı, özne, söylemsel yapılar, dil ve iktidar ilişkilerinin kurulması arasındaki ilişkilere dair yaptığı çözümlemeler, toplumsal cinsiyet, iktidar ve direnmenin imkânları konularında çalışan pek çok feministin dikkatini çekmiş ve feminist teoride yeni tartışma alanlarının açılmasına vesile olmuştur. Bakınız: Bartky S.L. (1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York & Londra: Routledge.

nelerarasılık sürecini önemseyen ve özneye de postyapısalcılara göre daha fazla özerklik tanıyan çalışmalardır.[11] Postyapısalcıların söylemsel ve simgesel yapılara yaptıkları vurgudan farklı olarak iletişimselliği ön plana çıkaran değerlendirmeler, iletişim sürecini toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşmasında kurucu bir öğe olarak ele alırlar (McNay, 2003b: 5-7). Üçüncüsü, postyapısalcı akımla ilişkili olan cisimleşme teorileridir.[12] Bu çalışmalarda Foucault'nun etkisi açıktır ve bedensel düzenlemeler özerk öznenin oluşması sürecine nasıl yol açar sorusu aydınlatılmaya çalışılır (McNay, 2000).

Feminist teoride eyleme kavramının ele alınışı da daha çok cisimleşme fikri dolayımıyla olmuştur. Zira cisimleşme kavramı, toplumsal cinsiyet kimliğinin dışsal olarak dayatılan sınırlayıcı normlarla değil, yaşanılan cisimleşmiş potansiyellerle ele alınmasına imkân tanır (McNay, 2000: 32). McNay, Bourdieu'nün özneye aktif rol biçen fakat toplumsal dayatmaların rolünü de dikkate alan fikirleri nedeniyle, toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşum ve değişim süreçlerini kavrarken feminist teoriye önemli katkılarda bulunabileceğini belirtir (McNay, 2000). Bourdieu'nün habitusu eylemin belirleyicisi olarak değil üreticisi olarak görmesi eyleme teorisine önemli bir katkıdır (McNay, 2000: 32). McNay'e göre Bourdieu'nün, habitusun alandan ayrılamazlığında ısrar etmesi, öznelliğin sembolik yönünün toplumsal ilişkilerle nasıl bağlantılı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Cisimleşme kavramı çağrıştırdığı temalarla beden-zihin, belirlenimcilik-pratik, maddi-gayri maddi arasında kurulan ikiliklerin kısmen de olsa üstesinden gelinmesini sağlar. Cisimleşme fikri, toplumsal cinsiyeti dışsal olarak dayatılan sınırla-

---

11 Habermas'dan etkilenen feminist çalışmalar öznelerarası ilişkileri ve öznenin özerkliğini, rasyonelliğini vurgulayarak toplumsal cinsiyet kimliğinde meydana gelebilecek değişim ve dönüşüm potansiyellerini maksimize ederler. Benhabib S. (1999) *Modernizm Everensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı; Meehan J. (1995), *Feminists Read Habermas*, New York & Londra.

12 Braidotti R. (1994), *Nomadic Subject: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.

yıcı normlarla değil tecrübe edilen cisimleşmiş potansiyellerle ele alır ve bedensel varoluşun tamamlanmamış, istikrarlı olmayan unsurlarını vurgular (McNay, 2000). Bourdieu'nün habitus kavramı, toplumsal normların bedene işlendiği süreci değil aynı zamanda bedensel varoluşla eylemde bulunulduğunu ifade eder. Bourdieu'nün bedensel varoluşun geçici karakterine vurgu yapması, alışkanlığın belirleyici ilke olarak değil üretici yapı olarak görülmesi anlamına gelir (McNay, 2000: 35). Bourdieu, uzun süreli toplumsal eşitsizliklerin doğrudan kurumsal dışlamalarla değil, bireylerin bedenleri ve yönelimleri üzerinde iktidar ilişkilerinin aşılanmasıyla kurulduğunu düşünür (McNay, 2000: 36). Habitus ve alan arasında diyalojik ilişki vardır. Nesnel yapıların eylemi etkilemesi belirleyici rolleriyle değil, bu yapıların zaruretlerinin birey tarafından algılanması, bireyin ihtiyaçları, niyetleri, istekleri doğrultusunda yorumlanması yoluyla gerçekleşir (McNay, 2000: 26-38). Dolayısıyla eyleme, tekrar edici bir süreç değil yorumlayıcı bir süreçtir[13] (Adkins, 2003: 38). Bourdieu'nün teorisinde eylem ne tamamen belirlenmiştir ne de tamamen iradeye bağlıdır. Eylem, eyleme anında nesnel yapılarla öznel istek ve niyetin karşılaşmasıyla, hesaplanmadan bilinçsizce gerçekleşir. Bu saptamadan hareketle McNay, Bourdieu'nün eyleme teorisini performatif olarak adlandırır ve toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu ileri sürerek feminist teoriye önemli katkılarda bulunan Judith Butler'la Bourdieu arasındaki paslaşmaların feminist teorideki eyleme tartışmalarına önemli katkılar sağlayacağını belirtir[14] (McNay, 2000)

Butler, Bourdieu'den çok Foucault'nun etkisinde olan bir feministtir ve *Gender Trouble* (1990) isimli kitabında toplumsal

---

13 Butler bu noktada Bourdieu'yü eleştirir. Butler'a göre Bourdieu'nün teorisi, toplumsal kurumları statik olarak değerlendirir ve bundan dolayı da toplumsal dönüşüm olasılığını mümkün kılan "tekrar" mantığını kavramakta güçlük çeker (Lovell, 2000: 14)

14 Literatürde, Bourdieu'yü feminist bakış açısıyla okuyan makalelerin çoğunda Butler ve Bourdieu arasındaki benzerlikler, farklılıklar tartışılır. Bu konuda en kapsamlı çalışmayı McNay yapmış olsa da Lovell (2000), Fowler (2000), Adkins (2004) de Butler ve Bourdieu karşılaştırması yaparlar.

cinsiyetin performatif olarak nasıl kurulduğunu tartışır.[15] Butler'a göre toplumsal cinsiyet performatif karaktere sahiptir; yani içinde değişme, dönüşme, geri çevirme, direnme ihtimallerini barındırır. Zira performatif olmak, içinde her zaman bilinemezliği, önceden kestirilemezliği barındırmak anlamına gelir. Butler'a göre bu bilinemezlik uğrağı marjinal grupların egemen normlara direndikleri yerdir. Butler, Bourdieu'nün habitus ve alan arasında karşılıklı uyum olduğunu ileri sürdüğü halde, alana önceden verili nesnel bir statü verdiği ve böylece alanın değişme ihtimalini güçleştirdiği için eleştirir (McNay, 2003a). Bir başka deyişle, Bourdieu'nün teorisinde habitusun alana uyarlanma ihtimali, alanın habitusun etkisiyle değişmesi olasılığından daha fazladır. Dolayısıyla Butler'a göre toplumsal normlar bedenlere nüfuz ederken meydana gelecek olan tutarsızlıklar, direnmeler, meydan okumalar Bourdieu'nün düşüncesinde ihmal edilmişlerdir (McNay, 2004).

McNay, Bourdieu'ye Butler tarafından yöneltilen bu tür eleştirilerin Bourdieu'nün alanlardaki eyleyicilerin davranışları üzerine yaptığı soyut yorumlardan kaynaklandığını belirterek, Bourdieu'nün ezilmenin etnometodolojisi ile ilgili çözümlemeleri göz önüne alındığında farklı yorumlar yapabilmenin mümkün olduğunda ısrar eder (McNay, 2004). Bu tür çalışmalarda ezilmeyi ve egemenlik ilişkilerinin kurulmasını toplumsal yaşamdaki fenomenolojik deneyimler vasıtasıyla değerlen-

15 Judith Butler, feminist teoride toplumsal cinsiyet odaklı çalışmaların ağırlık kazandığı bir dönemde, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, iktidar ve eyleme kavramları ekseninde yaptığı felsefi ve feminist çözümlemelerle dikkatleri çeken popüler bir teorisyendir. Butler'ın çalışmalarının özgünlüğü, onun toplumsal cinsiyet kavramını doğal cinsiyetin kültürel yorumu olarak ikili karşıtlıklar içinde ele almayı reddetmesinden ve toplumsal cinsiyet kavramının kendisini yapı-söküme uğratarak performatif karakterini ön plana çıkarmasından kaynaklanır. Butler "performatif eyleme" kavramını geliştirerek hem feminist teorideki hem de genel olarak sosyal teorideki eyleme tartışmalarına katkıda bulunur. Butler nasıl bir eyleme kavramlaştırması geliştirmektedir? Öncelikle, kendi kendini yaratan ve belirleyen hümanist özne anlayışından uzaklaşmayı tercih ederek tartışmalarına başlar. Daha ziyade, iktidar ilişkileri içinde söylemsel sınırlamalara ve belirlenimlere maruz kalan özne tasavvuruna yakın durur. Bu anlamda, Foucault'nun iktidar teorisi, Butler'in eyleme teorisinin arka planını oluşturur.

dirir. McNay feminist teoride ele alınan eyleme kavramının özcülük tuzağına düşmeden ele alınacak deneyim kavramıyla birarada düşünmenin yeni imkânlar sunacağını belirterek, Bourdieu'nün eylem teorisinin tüm eksikliklerine rağmen bu tür bir imkân için referans olabileceğini belirtir (McNay, 2004). Bourdieu'nün bir tür sosyal uzay fenomenolojisi geliştirdiğini öne süren McNay'e göre, Bourdieu'nün fenomenolojisinde[16] sosyal uzay aynı zamanda sembolik uzay olarak iş görür ve deneyim sadece bireylerin kişisel biriciklikleri üzerinden gerçekleşmez. Deneyimin arkasında içselleştirilmiş yapılar, ilişkiler, etkileşimler vardır ve deneyim eyleme ile birlikte gerçekleşir. Bu tür bir deneyim kavramlaştırması McNay'e göre, kavramı incelerken belirlenimcilik ve özcülük kapanma sıkışan feminist teori için yeni bir görme biçimi sunar. Özetle, McNay'e göre Bourdieu'nün eyleme teorisi, toplumsal cinsiyeti dil ve söylemsel yapıların kıskacına dahil etmeden, yaşanılan toplumsal ilişki olarak kavramanın mümkün olduğu konusunda feministlere yol gösterir.

McNay, Bourdieu'nün eyleme teorisi bağlamında feminist teoriye olumlu katkıda bulunacağını belirtmekle birlikte, eyleme, alan ve habitus arasındaki ilişkileri tartışırken toplumsal cinsiyet unsurunu göz ardı ettiği gerekçesiyle Bourdieu'yü eleştirir de. Bir başka deyişle, farklı alanlarda toplumsal cinsiyetin farklı bir habitusa büründüğü, bir alandan diğerine geçildiğinde bu alışkanlıklarda ne gibi sapmalar, değişmeler, dönüşmeler olduğu Bourdieu tarafından tartışılmamıştır (McNay, 2000: 52-56). Özellikle, kadınların, geleneksel olarak onlara ait sayılan ev içi alandan çıkıp çalışmak için kamusal alana dahil olduk-

16 Bourdieu'nün Husserl'in fenomenolojisinden etkilendiğine, pek çok çalışmada değinilmektedir. Fakat, John F. Myles'ın (2004) "From Doxa to Experience, Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology" isimli makalesi bu konudaki en kapsamlı çalışmalardandır. Myles, Bourdieu'nün doxa kavramını Husserl'den aldığını vurgulayarak, Bourdieu'nün fikirlerinde doxanın farklı anlamlarda kullanıldığını gösterir: Kimi yerde tartışılmadan kabul edilen fikir kimi yerde ise refleksif epistemoloji olarak kullanılır. Ayrıca, eyleme kavramı tartışılırken "protension" kavramını da ele alarak eylemin gelecek yönelimli olduğunu belirtmesi Bourdieu üzerinde Husserl etkisi olarak değerlendirilir (Myles 2004; McNay, 2000).

larında, yani bugüne kadar kadınların alanı olmayan yerde eyledikleri zaman ne olmaktadır sorusu Bourdieu tarafından pek fazla ele alınmamıştır. Bourdieu'ye yöneltilen bu tür eleştirilerin kökleri, onun toplumsal cinsiyet kavramını ele alış biçimiyle ilişkilendirilebilir. Bourdieu, bu kavramla ilgili düşüncelerini pek çok yazısında dile getirmiştir. Fakat *Eril Tahakküm* kitabında toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele almıştır. Aşağıdaki bölümde Bourdieu'nün *Eril Tahakküm* kitabındaki tartışmalarının feministlerce nasıl değerlendirildiği tartışılacaktır.

Eril Tahakküm

Eril Tahakküm kitabı Bourdieu'nün ilk eserlerinden itibaren tartıştığı sosyal pratik teorisinin, cinsiyetlerin farklılığı ilkesi ekseninde yeniden çözümlendiği önemli bir eserdir. Bu kitapta Bourdieu, bugüne değin feminist teoride "cinsellik", "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyetin" ne anlama geldiği ve bu kavramların nasıl kurulduğuyla ilgili ihtilaflı tartışmaları teğet geçerek, cinsiyet ayrımı ilkesinden beslenen eril tahakküm fikrini ve düzenini tartışır. Kitap, Bourdieu'nün toplumsal eylem ve iktidar ilişkilerinin kurulmasıyla ilgili genel sosyal pratik teorisinin cinsiyet ayrımı ekseninde bir açılımı olarak düşünülebilir.

Bourdieu, ilk bölümde, cinsiyet ayrımının toplumsal düzenin işleme mekanizmasını kuran en temel ayrım olduğu saptamasından hareket ederek, eril tahakkümün bu ayrımdan türeyen karşıtlıklar ilkesiyle oluşmuş habituslarda cisimleştiğini tartışır. Eril tahakkümün kurulmasında ve yeniden-üretilmesinde cinsiyet ayrımı ve karşıtlığının doğallaştırılarak meşrulaştırılması önemli bir işleve sahiptir.

Bourdieu, Kabil toplumu ile ilgili etnografik çalışmalarından hareketle eril tahakkümü irdeler ve bu toplumdaki cinsiyetlerarası ilişkileri ve cinsiyet ayrımını ideal tip gibi kavramanın modern toplumdaki ilişkileri anlamada yönlendirici olacağını düşünür. Kabil toplumunda cinsiyet ayrımı tüm toplum-

sal ilişkileri ve düzeni belirler niteliktedir ve yaşamın her alanının karşıtlıklar içinde kavranmasına yol açar (Bourdieu, 2001: 5-7). Erkek ve kadın birbirinin tam karşıtı olarak kurulmuştur ve bu karşıtlık kendisini bedenlerin düzenlenmesinden mekânsal ayrımların yaratılmasına kadar yaşamın her alanında gösterir.

Bourdieu'ye göre cinsiyet ayrımı ve bu ayrımdan türeyen karşıtlıklar eyleyenlerin habituslarında algı, düşünce ve eylem şeması olarak işlev görür. Cinsiyet ayrımı kendisini yaşamın ilk yıllarından itibaren sosyalizasyon ve eğitim sürecinde kişilerin habituslarına yerleşerek devam ettirir ve bu ayrım cinsiyetlerarası iş bölümünün işletilmesiyle gündelik yaşamın akışı içinde yeniden-üretilir (Bourdieu, 2001: 8).

Cinsiyet ayrımının asimetrik bir ayrım olduğunu belirten Bourdieu, güçlü, iktidar sahibi erkekler karşısında kadınların güçsüz, pasif ve boyun eğen varlıklar olarak kurulduğunu ve cinsiyetlerarasında kurulan bu tür bir karşıtlığın da eril tahakkümü beslediğini belirtir (Bourdieu, 2001: 21). Kadın ve erkek cinselliğinin kavranma biçimi de yine bu cinsiyet ayrımı ve karşıtlığı ilkesince belirlenir. Erkek arzulayan, isteyen, sahip olan, belirleyen; kadın ise kabul eden, boyun eğendir (Bourdieu, 2001: 21). Kadınlık, bir disiplin çerçevesinde öğretilir ve bu disiplin bedenin düzenlenmesini de kapsar. Bu disiplinde kadın erkeğin karşıtı olarak fakat onun arzularını yerine getiren olarak kurulur (Bourdieu, 2001: 27). Kısacası, cinsiyetlerarasmdaki egemenlik ve sömürü ilişkileri kendilerini bedenlerin düzenlenme biçiminde açığa çıkarır (Bourdieu, 2001: 30). Bu süreçte, yani bedenlerin düzenlenmesiyle erkekliğin ve kadınlığın öğrenilmesiyle kişi toplumsal oyunları oynamaya da yetkin hale gelir ve bu oyunlara katılır (Bourdieu, 2001: 63).

Bourdieu'ye göre cinsiyet ayrımından beslenen eril tahakküm, gücünü egemenlik altına aldığı kadınların bu egemenliği meşru ve doğal kabul etmelerinden alır. Bir başka deyişle, kadınlar boyun eğme durumuna kendi rızalarıyla, bilinçli olarak değil, fakat zorlama da olmaksızın kendiliğinden razı olurlar. Eril tahakküm tüm toplumsal düzenin işleyişinde belirgin-

dir; kadınlar da bu düzenin bir ürünü ve devam ettiricisi olarak eril tahakkümü "doğal" ve "normal" olarak kabul etme eğilimindedirler[17] (Bourdieu, 2001: 30-33). Bourdieu bu durumu "sembolik şiddet" kavramını kullanarak açıklar. Kadınlar, eril tahakküm fikrini üreten şemaları kendi habituslarında meşrulaştırır ve yeniden-üretirler. Kısacası, kadının egemenlik altına alınma ilişkisini kabul etmesi, kadının bu egemenliğin üretildiği ayrımları kabul etmesiyle ve bu ayrımları doğal olarak kabul etmesiyle ilişkilidir (Bourdieu, 2001: 32). Bourdieu bu süreci, sembolik iktidar olarak adlandırır, çünkü bu iktidarın işleyişi hem egemen olanlar hem de boyun eğenlerce bilinçli olarak işletilmez. Sembolik iktidar olarak kurulan eril tahakküm, habitusa yerleşen algı ve anlamlandırma şemalarında cisimleşir. Toplumsal ilişkilerin kurulmasıyla ilintili olan şemalar bedenlere işlenmiştir. Algı şemaları kişinin kendi bedeniyle, kendisiyle ilgili düşüncelerinin gelişiminde de etkilidir. Kadınları sembolik nesneler olarak kuran eril tahakküm, kadınların bedensel güvensizlik ve sembolik bağlılık duygusu içinde olmalarını teşvik eder (Bourdieu, 2001: 66). Kadınlardan sürekli sakin, edilgen olmaları, etraflarına mutluluk dağıtmaları, erkeklerin beklentilerini karşılamaları ve daima erkeklere bağlılık göstermeleri beklenir; bağlılık kadınlığın kurucu öğelerindendir (Bourdieu, 2001: 66). Bir başka deyişle Bourdieu, bu noktada da habitusun kendisini üreten ve yeniden-üreten yapılardan ayrı düşünülemeyeceğini belirterek, asimetrik bir ayrım olan cinsiyet ayrımının ve bundan türeyen eril tahakkü-

17 Bourdieu'nün bu saptamalarıyla Foucault'nun "uysal bedenler" tartışması pek çok açıdan benzerlik gösterir. Foucault'ya göre modern özne bir tür bilme, tasnifleme, bastırma mekanizmalarının ürünüdür. Fakat kendisinin baskı altında olduğunun, disipline edildiğinin farkında olmayan, özgür olduğunu düşünen bir öznedir. Çünkü modern öznenin içinde bulunduğu bilme biçimleri ve bilgi dağarcıkları onu özgürleşmekte olduğuna inandırır. Foucault'ya göre modern toplumda uzmanlaşan eksper bilgisi kendisini doğru hakikat olarak sunar ve öznelerden de kendisini kabul etmelerini ve kendisine uymalarını bekler. Bu bağlamda Foucaut modern özneleri "uysal bedenler" terimiyle niteler. Uysal bedenlerin modern iktdara boyun eğmeleri kendi iradeleriyle gerçekleşir. Strozier, R.M. (2002) *Foucault, Subjectivity, and Identity*, Detroit: Wayne State University Press; (ed.) McHoul, A. ve W. Grace, (1993), *A Foucault Primer, Discourse, Power and the Subject*, New York: New York University Press.

mün hem toplumsal yapılarda hem de algı şemaları ve habitusta oluştuğunu ve yeniden-üretildiğini vurgulamış olur (Bourdieu, 2001: 33-43).

Bourdieu, *Eril Tahakküm* kitabında bu egemenliğin kadınları olduğu kadar erkekleri de egemenlik altına alan bir sistem olduğunu belirtir. Bu sistemde erkekler hep güçlü, yetkin, etkili, iktidar sahibi bir varoluş durumuyla anıldıklarından, kendilerini kabul ettirmek için her daim ideal erkek tanımına uyduklarını göstermek durumundadırlar (Bourdieu, 2001: 49-53). Böyle bir gösteri durumunda olma zorunluluğunun erkekler için de ağır yükümlülükler getirdiğini belirten Bourdieu, erkeklerin sürekli birbirleriyle rekabet ve mücadele içinde olduklarını da ekler. Kısacası, erkeklik kadınlık karşısında kurulan ve diğer erkeklere gösterilen bir şeydir ve eril tahakküm düzeninde yaşamak erkekler için de çetrefilli bir durumdur. Bourdieu, *Eril Tahakküm* kitabının ikinci bölümünde Virginia Woolf'un kitaplarında yer alan kahramanların izinden giderek eril tahakküm düzeninde yaşarken erkekler için ortaya çıkan çelişkili duygusal durumlara da işaret etmiş olur.

Eril Tahakküm kitabının üçüncü ve son bölümünde Bourdieu bu egemenliğin toplumsal kurumlarca yeniden-üretildiğini belirterek, cinsiyetlerarası iş bölümünün ve cinsiyet ilişkilerinin değişiminin çok güç olduğunu belirtir. Ev içi alandaki ilişkilere çok fazla değinmeden aile, devlet, kilise ve eğitim kurumlarını eril tahakkümü yeniden-üreten kurumlar olarak tanımlar.

Bourdieu'ye göre eril tahakküm düzeninin değişmesi çok zor görünse de kadınların eğitim olanaklarından daha fazla yararlanmaya başlamaları statülerinde bazı değişimlere yol açmıştır. Özellikle, yüksek eğitim alanında kadınların sayısının artmasının entelektüel dünyada, sanat, tasarım, TV programcılığı gibi alanlarda kadınların daha fazla yer almalarına neden olduğunu belirtir. Fakat endüstri, siyaset ve finans gibi sektörlerde kadınların sayısı halen azdır (Bourdieu, 2001: 90). Bourdieu, kadınların daha önce erkeklerin habituslarının egemen olduğu alanlara kadınların katılmaya başladıklarını saptamış, fakat bu katılımın

toplumsal cinsiyeti, cinsiyetlerarası ilişkileri ve işbölümünü nasıl etkileyeceğini yeterince tartışmamıştır.

Sonuç ve değerlendirme

Bourdieu'nün eksik bıraktığı tartışmaları onun terminolojisini kullanarak, geç modern toplumlarda cinsiyetlerarası ilişkilerin değişim ve dönüşümünü irdeleyen feminist çalışmalar tamamlamıştır. Kadınların kamusal alana, işgücü pazarına katılımlarıyla ve daha önce erkeklerin egemenliğinde olan meslek ve konumlarda yer almaya başlamalarıyla cinsiyetlerarası ilişkilerde yeniden yapılanma süreci hızlanmıştır. Kadınların ekonomik alana, profesyonel meslekler ve pozisyonlarda yer alarak daha fazla oranlarda katılmaya başlamaları, alan ve habitus arasındaki senkronik ilişkiyi kesintiye uğratmış, dolayısıyla toplumsal cinsiyeti yöneten kurallar ve alışkanlıklar üzerinde eleştirel düşünümsellik imkânını artırmış ve toplumsal cinsiyette dönüşümler bile mümkün hale gelmiştir (Adkins, 2003: 29-32). Terry Lovell (2000), Bourdieu'nün terminolojisini kullandığı çalışmasında kamusal alanda kadınsı değerlerin ön planda olduğu iş kollarının popülerlik kazanmasının, bu alandaki eril tahakkümün değişmesine de yol açabileceğini belirtir.

Bourdieu'nün feministlerce tartışılan bir diğer görüşü ise sermaye ile ilgili olanlardır. Bourdieu, kadınların aile içindeki konumları itibariyle sermaye üretici özneler olarak değil sembolik sermayeyi sergileyen, yeniden-üreten nesneler olduklarını belirtir (Bourdieu, 2001: 43). Kadınlar, Bourdieu'nün terminolojisinde, toplumsal uzayda kişinin nerede yer aldığını belirten yani toplumsal hiyerarşinin oluşumunda etkili olan sermaye karşısında edilgen bir konumdadırlar. Kadınlar, sermaye üreten, sermaye için mücadele eden toplumsal eyleyiciler olmaktan çok, elde edilmiş, kazanılmış sermayeyi devam ettiren nesneler olarak kavranırlar (Bourdieu, 1986: 2001). Bourdieu'nün bu tür bir saptama yapması, onun kadınları sosyal pratik teorisi içinde de edilgen bir konuma yerleştirmesi olarak okunabilir. Zira Bourdieu'nün daha önceki kitaplarında tartıştığı ey-

lem teorisinde, sermaye elde etmek amacıyla mücadele etmek eylemenin temel yapı taşlarından biri olarak belirlenir. Terry Lovell, Bourdieu'nün kadınları sembolik sermayenin yenidenüreticileri olarak dar bir sermaye alanına hapsetmesini eleştirerek, kadınları da erkekler gibi sermaye peşinde koşan, sermaye kazandıktan sonra bunu elde tutmak için stratejiler geliştiren özneler olarak düşünmenin kadınlık ve feminizm tartışmalarına katkı sağlayacağını belirtir (Lovell, 2002). Diane Reay de Bourdieu'nün feminist teoriye katkılarını sermaye kavramı ekseninde tartışır. Reay, Bourdieu'den esinlenerek "duygusal sermaye" kavramını geliştirir ve bu kavram ekseninde annelerin çocuklarımn eğitiminde üstlendikleri rolleri ve bu rollerin hem kadınlar hem de çocuklar üzerindeki etkilerini tartışır (Reay, 2004).

Bourdieu, *Eril Tahakküm* kitabında cinsiyet, cinsellik ve toplumsal cinsiyet kavramlarını pek çok yerde ya birarada ya da birbirine karıştırarak kullanır. Her üç kavramın da toplumsal olarak kurulduğunu ve daha sonra anatomik farklılıklara referans verilerek doğallaştırıldığını belirtmesi, Bourdieu'yü benzer bir tartışmayı yapan Butler ile yakınlaştırır. Zira Butler da *Bodies That Matter* (1993) isimli kitabında cinsiyetin doğal değil toplumsal bir kurgu olduğunu tartışır.[18] Fakat Bourdieu Butler'dan ayrılarak kadın ve erkek kavramlarını sabitlenmiş, tamamlanmış ve her yerde aynı özelliklere sahip kategorilermiş gibi ele alır. Bazı bölümlerde kadınların aralarındaki deneyim ortaklığına karşın, kendi aralarında ekonomik ve kültürel farklılıklarına göre ayrıldıklarını ve bu ayrılıkların eril tahakkümden etkilenme biçimlerini değiştirdiğini belirtse de, genellikle kadınlar tek bir kategoride –boyun eğen olarak– ele alınır (Bourdieu, 2001: 93). Benzer biçimde, eril tahakkümün idea-

---

18 Cinsiyet nedir? Doğal mıdır? Anatomik midir? Cinsiyet tarihe sahip midir? Her cinsiyet ayrı tarihe ya da tarihlere mi sahiptir? Butler'a göre eğer cinsiyetin değişmez gibi görünen karakteri tartışmalı hale getirilirse cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi kültürel olarak inşa edildiği kabul edilebilir (Butler, 1990: 11-22). Butler'a göre feminist teoride genel olarak kabul edildiği gibi ne cinsiyet doğaldır, ne de toplumsal cinsiyet bunun kültürel halidir. Cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi söylemsel olarak inşa edilir.

lize ettiği stereotip erkek modelinden hareket ederek, geç modern toplumlarda ortaya çıkan farklı erkeklik temsillerini kayda almaz, egemen erkeklik duruşunun meşruluğunu yitirdiği bağlamlarda cinsiyetlerarası ilişki ve işbölümünün yeniden yapılanmaya meyledeceğini yeterince tartışmadan bırakır. Homoseksüellikle ilgili yazdığı kısa ek bölümünde ise homoseksüel ilişkilerde de eril tahakkümün beslediği ilişki tarzının yaşandığını belirtir (Bourdieu, 2001: 118-124). Batı toplumlarında gay ve lezbiyenlerin sayılarının giderek arttığı ve bunun da yerleşik toplumsal algı ve ilişki biçimlerinde değişim ve dönüşüm yarattığı gay-lezbiyen çalışmalarında ve *queer theory*'de pek çok araştırmacı tarafından dile getirilirken Bourdieu'nün yerleşik yapıların (eril tahakküm sistemi) sürekliliğine yaptığı aşırı vurgu nedeniyle bu değişimi tartışmadığı söylenebilir. Yine de *Eril Tahakküm* kitabında erkekliğin erkekler arasında oynanan oyunlar içinde üretildiğini ve erkeklerin cinsiyet düzeninde aldığı rolün kadının aldığı rolle ilişkisel olarak kurulduğunu belirtmesi, feminizme ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına olduğu kadar erkeklik çalışmalarına da katkı sağlar. Zira Bourdieu, erkek olma sürecinde kadının erkeğe sürekli boyun eğmesi ve onu takdir etmesinin önemli olduğunu vurgular. Bu durumda, kadınların erkeklere daha fazla boyun eğmediği, onları takdir etmediği, aralarındaki ilişkiyi sorunsallaştırdıkları uğrakta erkekliğin de krize gireceği beklenebilir.[19]

Ayrıca, Bourdieu'nün eril tahakkümün yapıcı unsuru olarak cinsiyet ayrımı ekseninde idealize ettiği kadın ve erkek figürlerinin tasviri heteroseksüelliğin erkek ve kadın modeliyle çakışır.[20] Bourdieu'nün eril tahakküm olarak tartıştığı sistemin en temel yapıcı unsuru heteroseksüel söylemdir; fakat Bour-

19 Bu konuda Hilal Onur ve Berrin Koyuncu'nun makaleleri etkili bir çalışmadır. Onur, H. ve B.Koyuncu (2004), "Hegemonik Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, Erkeklik özel sayısı (101): 31-50.

20 Toplumsal cinsiyet ve gay ve lezbiyen çalışmalarında; heteroseksüellik, kapitalizm ve ataerkil sistem arasındaki ilişkilere değinen pek çok çalışma vardır. Bu konuda bakınız: (ed.) Richardson D. (1996), *Theorising Heterosexuality*, Milton Keynes: Open University Press; (ed.) Segal L. (1997) *New Sexual Agendas*, Londra: MacMillan.

dieu heteroseksüel söylem ve eril tahakküm arasındaki ilişkiyi tartışmadan bırakır.

Eril Tahakküm kitabına yöneltilen temel eleştirilerden bir diğeri ise Bourdieu'nün bu kitapta eril tahakkümün işleme biçimini keskin ayrımlara dayanarak idealize etmesiyle ilgilidir (Lovell, 2000; Krais, 2000; Mottier, 2002). Ayrıca bu perspektifte kadınlar boyun eğen, güçsüz, edilgen ve bu durumlarını aşmak için pek mücadele vermeyen varlıklar olarak konumlandırılırlar. Feministler Bourdieu'yü bu noktada da eleştirerek kadınlığın güçsüzlükle özdeşleştirilmesini eleştirirler (Lawler, 2004; Mottier, 2002). Bourdieu, iktidar ilişkisini sadece ezen ve ezilen, egemen ve boyun eğen arasında kurulan bir ilişki olarak değerlendirdiğinden, bu bakış açısında kadınlar iktidarsız olan grubu temsil ederler. Oysa hem Bourdieu'nün bahsettiği anlamda iktidar karşısında tek bir kadınlık duruşu yoktur, farklı kadınlık durumları vardır, hem de kadınlar sadece iktidara boyun eğmez bu iktidara direnirler de (Sawicki, 1986). Bourdieu ise *Eril Tahakküm* kitabında, eril tahakküm ve cinsiyet ayrımı ilkesiyle işleyen öyle bir toplumsal düzen tasvir etmiştir ki, bu düzende muhalif sesleri duymak, kadınlardan gelen direnme mekanizmalarını görmek pek olası görünmemektedir.

Diğer bir bakış açısıyla Wendy Ashall, Bourdieu'nün *Eril Tahakküm* kitabında kadınların kendi rızalarıyla egemenliğe boyun eğdikleri tartışmasının, kadınların ezilme ve baskı altına alınma durumlarında kendilerinin nasıl bir rol oynadıklarını kavramalarına katkı sağladığını belirtir (Ashall, 2003).

Kadınlık ve erkeklik deneyimlerinde, eril tahakkümün nasıl ve hangi mekanizmalarla işlediği konusunda sınıfsal konum oldukça belirleyicidir. Beverly Skeggs, bu saptamadan hareketle Bourdieu'nün teorisini sınıfsal konum ve kadınlık deneyimleri bağlamında değerlendirir ve Bourdieu'nün gündelik yaşamın rutininde ortaya çıkan toplumsal ilişkileri ve değerleri ihmal ettiğini vurgular (Skeggs, 2004: 29). Ayrıca Skeggs'in İngiltere'de yaşayan işçi sınıfı mensubu genç kadınların sermaye ele geçirmek için ne gibi yatırımlar yaptıkları, hangi stratejileri geliştirdikleri ile ilgili çalışması, Bourdieu'nün ihmal ettiği günde-

lik yaşam ilişkileri üzerine yoğunlaşır. Skeggs, kadınların kabul edilme ve tanınma için sürekli strateji geliştirdiklerini ve geliştirilen stratejilerin de kadınların sınıfsal aidiyetlerine göre değişim gösterdiğini tartışır. Skeggs'in çalışmaları Bourdieu'nün terminolojisinin eksiklerinin tartışılarak feminist sınıf analizlerinde kullanılmasına iyi bir örnektir (Skeggs, 2004).

Sonuç olarak, Bourdieu'nün *Eril Tahakküm* kitabı feminist teorinin ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının onlarca kitapta tartıştığı konuları bir çırpıda ele alır, kadınları erkeklerin boyunduruğunda yaşayan edilgen nesnelere indirger ve kadınların özgürleşmeleri için ne yapmaları gerektiğini, umudun nerede olduğunu tartışmaz, kadınları bir tür kaderciliğe terk eder. Kadınların boyun eğme ve ezilme durumlarını çok iyi tasvir etse de, eril tahakkümün nasıl kurulduğu ve devam ettirildiğini ayrıntılarıyla tartışmadan bırakır. Kadınları bir tür kaderciliğe teslim etmesinin nedenleri, sosyal pratik teorisinde tasvir ettiği eyleyici figürüne referans verilerek tartışılabilir. Zira Bourdieu, eylemenin gerçekleşmesinde toplumsal olanın belirleyiciliğine öznel olandan daha fazla yer vererek eyleyicilerin toplumsal olan üzerindeki değiştirici dönüştürücü etkilerini kısıtlamıştır.

Fakat tüm eksikliklerine ve determinist yaklaşımlarına rağmen, Bourdieu'nün ilişkiselliği ön plana çıkaran –erkeklik ve kadınlığın birbirleriyle ilişki içinde kurulduğunu varsayan– toplumsal cinsiyet kavrayışı geliştirmesi hem feminist teoriye hem de erkeklik çalışmalarına önemli katkı sağlar. Geç modern toplumlarda ekonomik, siyasal ve kültürel alanlardaki değişim ve dönüşümlerin etkisiyle erkeklik ve kadınlık modellerinin egemen biçimlerinde meydana gelen kırılmanın, cinsiyetleri, cinsiyetlerarası ilişkileri ve işbölümünü nasıl bir mevziye taşıyacağı konusunun tartışılmasında Pierre Bourdieu'nün sosyal pratik teorisi –toplumsal belirlenimcilik tuzağına düşmemek kaydıyla– kılavuz olarak kullanılabilir.

Kaynakça

Adkins L. (2003), "Reflexivity, Freedom or Habit of Gender?", *Theory, Culture & Society*, c. 20 (6): 21-42.

Adkins L. ve Beverly S. (2004), *Feminism After Bourdieu*, Oxford: Blackwell.

Bourdieu P. (1986), *Distinctions, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge.

Bourdieu P. (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity

Bourdieu P. (1998), *Practical Reason, On the Theory of Action*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu P. (2001), *Masculine Domination*, Stanford: Stanford University Press.

Butler J. (1990), *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York & Londra: Routledge.

Butler J. (1993), *Bodies That Matter,On the Discursive Limits of Sex*, New York & Londra: Routledge.

Fowler B. (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*, Londra: Sage.

Fowler B. (2000), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford: Blackwell.

Frere B. (2004), "Genetic Struturalism, Psychological Sociology and Pragmatic Social Actor Theory", *Theory, Culture & Society*, c. 21 (3): 85-99.

Hekman S. (1996), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Pennsylvania: PennState University Press.

Jenkins R. (1992), *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge.

Lawler S. (2004), "Rules of Engagement: Habitus, power and resistance", Adkins (2004) içinde, s. 110-129.

Lovell T. (2000), "Thinking feminism with and against Bourdieu", Fowler (2000) içinde, 27-49.

Lovell T. (2004), "Bourdieu, Class and Gender: The return of the living dead?", Adkins (2004) içinde, s. 37-57.

McCann C.R. ve Seung-Kyung K. (ed.) (2003), *Feminist Theory Reader: Local & Global Perspectives*, New York & Londra: Routledge.

McNay L. (2000), *Gender and Agency, Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge: Polity Press.

McNay L. (2003a), "Agency, anticipation and indeterminancy in feminist theory", *Feminist Theory*, c. 4 (2): 139-148.

McNay L. (2003b), "Having It Both Ways, The Incompatibility of Narrative Identity and Communicative Ethics in Feminist Thought", *Theory, Culture & Society*, c. 20 (6): 1-20.

Mottier V. (2002), "Masculine Domination: Gender and Power in Bourdieu's Writings", *Feminist Theory*, c. 3 (3): 345-359.

Myles J.F. (2004), "From Doxa to Experience: Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology", *Theory, Culture & Society*, 21 (2): 91-107.

Reay D. (2004), "Gendering Bourdieu's concept of capitals? Emotional capital, women and social class", Adkins (2004) içinde, s. 57-75.

Sawicki J. (1986), "Foucault and Feminism: Toward a Politics of Difference," *Hypatia:* A Journal of Feminist Philosophy 1-(Yaz 1986): 23-26.

Wendy Ashall (2004), "Masculine Domination: Investing in Gender", *Studies in Social and Political Thought*, sayı 9, s. 21-34.

Wacquant, Loïc (2000), "Durkheim and Bourdieu: the common plinth and its cracks," Fowler (2000) içinde, s. 103-120.

"SİHİRDEN NEFRET EDEN BİR İLÜZYONİST": BOURDIEU, GELENEK VE İDEOLOJİ*

H. BAHADIR TÜRK

Giriş

O halde rutin bir cümleyle başlayalım: İdeoloji hiç şüphesiz sosyal bilimlerin en zor ve en tartışmalı kavramlarından biridir. Yazıya "o halde" diyerek başlamamın bir sebebi var. Teun Van Dijk'ın vurguladığı üzere "ideolojinin zorluğuna, karmaşıklığına ve tartışmalı boyutuna" yapılan her vurgu, söylenen her söz, sarf edilen her cümle, tıpkı "ideoloji hiç kuşkusuz..." diye başlayan cümlemde görüldüğü gibi, bir rutindir: "İdeolojiyle ilgili çalışmalar kavramın belirsizliğine yapılan bir vurguyla başlar." (Van Dijk, 1998: 1). Van Dijk bu fikrinde yalnız değildir. İdeoloji gerçekten zorlu bir nosyondur ve "henüz kimse ideolojinin tek ve yeterli bir tanımına ulaşamamıştır." (Eagleton, 1991: 1).

Eagleton'un *İdeoloji* çalışmasında (1991: 5) zikrettiği çeşitli tanımlar, "toplumsal olarak zorunlu yanılsama", "özdeşlik düşün-

(*) Bu yazıda geniş ölçüde yüksek lisans tezimden yararlandım (bkz. H. Bahadır Türk, Pierre Bourdieu's Contribution To The Debates Concerning Ideology and Discourse, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ, 2004). Ancak bu makalede, yüksek lisans tezimde yer alan ve daha önce *Birikim*'de yayımlanan bir makalemde de (bkz. H. Bahadır Türk, "Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı", *Birikim* 177, Ocak 2004) işlemiş olduğum bazı fikirleri terk etmiş olduğum görülebilir.

cesi", "sistemli bir biçimde çarpıtılmış iletişim", "egemen bir siyasi iktidan meşrulaştırmaya yarayan fikirler", "belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi", ideoloji nosyonunun sürdüğü "karmaşık yaşam"ın izlerini belirginleştirmektedir. İdeoloji, Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından icat edildiği ve "fikirlerin bilimi"ne göndermede bulunduğu yıllardan bugüne sayısız anlam kazanmış, sayısız defa ölmüş ve dirilmiştir.

Gerçeğin tersyüz edilmiş hali olarak ideolojiden yanlış bilinç olarak ideolojiye, hegemonya kavramsallaştırmalarından özne olarak adlandırılma sorunsalına, dil teorisindeki Saussurian devrimden Voloşinov'un Marksist dil yorumlarına, söylem ve iktidar ilişkileri üzerine yapılan Foucaultcu yorumlardan "toplumsal olan"ın söylemselliğine dair açıklamalara uzanan çizgide ideoloji ve söylem tartışmalarının karmaşık ve zengin tarihi ile karşılaşırız. Bu köklü tarih bizlere Marx'dan Lukacs'a, Gramsci'den Althusser'e, Foucault'dan Derrida'ya sayısız "büyük" ismin farklı yaklaşımlardan önemli örnekler sunar. Bizim açımızdan bu noktada sorulması gereken soru şudur: Peki Pierre Bourdieu bu tarihin içinde yer alabilir mi? Veyahut Bourdieu'nün ideoloji ve söylem tartışmaları açısından işgal ettiği konum nedir?

Pierre Bourdieu'yü ideoloji ve söylem tartışmaları üzerinden okumak fikri ilk bakışta oldukça ironik gözükebilir. Zira "Bourdieu doxa ve sembolik iktidar gibi kavramları ön plana çıkararak ideoloji nosyonunu reddetmektedir" (Orr, 2000: 126). Peki ama neden? Bu kadar ciddi bir "meydan okuma"nın sebebi nedir? Bu reddedişin dayanakları ne kadar tutarlıdır? Söz konusu tercih kaba bir ikameci anlayışa işaret etmiyorsa eğer, nedir ardındaki mantık? Daha da önemlisi, Bourdieu'nün kavramları gerçekten ideoloji ve söylem nosyonlarının kapsadığı dünyanın eksiksiz bir resmini sunar mı bizlere?

"Kavramların berraklığını sağlamak ve onları daha canlı kılmak için cilalanmaları gerektiği"nin altını çizen ve "ideoloji kavramının çoğunlukla yanlış veya çok belirsiz bir tarzda kullanıldığı"na işaret eden Bourdieu'nün (Bourdieu, 1997: 266) ideoloji nosyonuna karşı giriştiği meydan okuma; genelde Kartezyen bakışa, özelde ise yanlış bilinçlilik ve yanlış temsil nos-

yonlarının rolüne özenle ve özellikle vurgu yapan Marksist geleneğe bir tepki olarak değerlendirilebilir. Pierre Bourdieu'nün itirazı açık ve nettir: "Bilinçlilik, yanlış bilinçlilik, bilinçsizlik ve benzeri terimlerle düşündüğünüz sürece çoğu zaman beden aracılığıyla gerçekleşen esas ideolojik etkileri kavrayamazsınız" (Bourdieu, 1997: 269). Burada hemen "ideolojinin bilinçten/bilinçlilikten türetilemeyeceği" iddiası (Voloşinov, 2001: 53) kendisini hatırlatmaktadır. Bourdieu'ye ve onun kavramsal evrenine biraz yakından bakınca bu türden hatırlamaların ilk andaki tesadüfiliği yavaş yavaş kaybolmaya başlayacaktır.

Pierre Bourdieu ve kavramsal evreni üzerine genel bir değerlendirme

1 Nisan 1930'da Fransa'nın güney doğusundaki küçük bir kasabada, Denguin'de dünyaya gelen Pierre Bourdieu, 23 Ocak 2002 tarihinde yaşamını yitirdiğinde "hiç kuşkusuz savaş sonrası dönemde Avrupa'nın çıkardığı en önemli sosyologtu" (McRobbie, 2002b). Üstelik ölümden birkaç yıl önce artık sadece bir entelektüel olarak değil, politik bir aktivist olarak da bir hayli popülarite kazanmıştı (McRobbie, 2002a: 129). Temel gayesi ve arzusu "öznelcilik ve nesnelcilik arasında yapılagelen 'zorunlu' ve 'ritüelleşmiş' tercihleri aşmaya çalışmak" (Jenkins, 1994: 66) olan Pierre Bourdieu 1982'den beri çalıştığı Collège de France'daki kariyeri dışında "25 kitabın yazarı ve önde gelen sosyoloji dergilerinden birisi olan Actes de la Recherce Scientifique'in kurucusuydu" (Madarasz, 2002).

İdeoloji nosyonu Bourdieu için merkezî bir öneme sahip olmasa da ideoloji ya da söylem tartışmalarına Bourdieu üzerinden bakmak yine de mümkün gözükmektedir. Bourdieu sosyolojisinin mihenk taşı olan habitus, saha,[1] doxa, sembolik ik-

1 Bourdieu'nün "field" kavramını bu makale özelinde Türkçe'ye "saha" olarak çevirmeyi uygun buldum. Makale içinde geçen "alan" kavramıyla karıştırılmaması için bu bana zorunlu gözüktü. Üstelik "saha"nın Bourdieu'nün oyun ve spor mantığına yabancı olmayan kavramsal dünyasına daha uygun olduğunu düşünüyorum. Bu oyun mantığının genel bir açıklaması için bkz. (Bourdieu-Wacquant, 2003: 82-84).

tidar ve sembolik şiddet kavramları bu açıdan oldukça işlevseldir. "Yeni başlayanlar için" kabilinden genel bir malûmat vermek gerekirse, sözü geçen kavramlardan habitus belirli bir tutum/davranış dizgesine; doxa muktedirlerin bakışına; saha sosyal ilişkilerin yürütüldüğü ve üretildiği bir rekabet zeminine; sembolik iktidar gerçekliği biçimlendiren özel bir tahakküm ilişkisine; sembolik şiddet ise bu ilişkiyi kurmaya ve sürdürmeye yarayan özel ve "görünmez" bir şiddet formuna işaret etmektedir. Bourdieu'nün kavramsal evreninde bir başka önemli nokta pratik de yukarıdaki nosyonların arasına yerleştirilmelidir. Pratik, en genel anlamıyla, zikredilen kavramların operasyon sürecinde dünyayı algılayış ve yaşayış biçimine içkin bir nosyondur.

"Konum-alışların karmaşık haritası": Habitus, pratik ve saha

Kavramlara tek tek bakıldığında ilk dikkati çeken habitus, pratik ve saha üçlüsüdür. İdeoloji ve söylem tartışmaları bakımından habitus, Fowler'ın belirttiği üzere, "Lukacscı dünya görüşü nosyonuna çok aykırı olmayan bir biçimde" kurulmuştur (Fowler, 1997: 18). Habitus bir tür pratik hissi ya da anlayışıyla yakından ilişkilidir. Belirli bir durumda ne yapılacağını, ne yapılması gerektiğini belirler. Spor'da olduğu gibi bir tür oyun hissiyatı, oyunun geleceğini okuma ve bekleme tarzıdır (Bourdieu, 1998: 25). Habitus, "toplumsallaşmış öznellik"tir. Belirli hal, duruş ve yaşamsal pratikleri ihtiva eden ve çeşitli davranış biçimleri için nesnel bir zemin oluşturan bir olgudur. Habitus, hem bireysel tarihle hem de aile ve sınıf üzerinden gelişen kolektif bir tarih ve bunların deneyimleriyle el ele yürür (Bourdieu, 1990: 77-91). "Karakter"in aksine habitus sosyal koşullanmaların bir ürünü olarak sonsuz bir şekilde değişir. Hem pratiklerin hem de algıların üretimiyle, yaşam tarzlarıyla ilişkilidir. Yaşam tarzlarına ve sosyal zevklere ilişkin yapılan ayrımlar habitus üzerinden gerçekleşir. Bu noktada saha kavramı yeniden karşımıza çıkar. Saha, sosyal ilişkiler üzerinde yürütülen

rekabetin gerçekleştiği sistemin adı ve yapılandırılmış bir boşluk olarak hem belirleyen hem de belirlenen bir konumdadır. Pratik ise verili bir habitus ve verili bir saha arasındaki etkileşimin bir sonucu (Vann, 2000: 171) ve bir bakıma sebebidir. Pratik vasıtasıyla sosyal dünya içselleştirilir ve yeniden-üretilir. Pratik duygusu, "nesneleri olduğu gibi koyutlamadan önce bize rehberlik eden bir toplumsal duyarlılığı ifade etmektedir." (Bourdieu-Wacquant, 2003: 29).

Bu noktada duralım. Sosyal dünyanın içselleştirilmesi meselesinin ideoloji ve söylem tartışmalarıyla kurulabilecek çeşitli bağlantı noktaları bir yana, bu üç kavramın üzerinde döndüğü bir başka meseleye, konum alış süreçlerine işaret edelim şimdi. Toplumsal konumlar belirli aktiviteler, belirli tercihler, belirli mülkiyet edimleriyle kurulan pratikler olarak Bourdieu için oldukça kritik bir konum işgal etmektedir. Bourdieu'nün *Distinction*'da (1994) gösterdiği üzere yemek, spor, müzik ya da siyaset konusundaki yönelim ve tercihler doğrudan toplumsal yaşam içinde işgal edilen konumlarla ilişkilidir. İdeoloji ve söylem tartışmaları içinde "belirli bir konumun içinden konuşmak", "belirli bir noktadan bakmak" türünden karikatürize ifadelerle atıfta bulunabileceğimiz meseleler burada birer hatırlama nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal grupların toplumsal düzen içindeki dağılımı konum alışlarla ilgiliyken; konum alışların doğası farklı ekonomik, kültürel vb. sermayelerin türü, dağılımı, sahiplik durumları ve oranlarıyla bağlantılıdır. Daha geniş bir anlamda, Pierre Bourdieu'nün kavramsal evreninde, toplumsal konumların alanının habitus-pratik-saha üçlüsü üzerinden bir konum-alışlar alanına yeniden tercüme edildiği söylenebilir. Bourdieu'nün işaret ettiği üzere, toplumsal dünyada "her konum ahşa tekabül eden ayrı bir habitus vardır." (Bourdieu, 1998: 6-9).

Buradan hareketle, farklı konum alışların farklı dünya görüşlerine yol açtığı söylenebilir. Burada "fark" kavramı özel bir önemi hak etmektedir. Zira farklar ve farklılıklar, işgal edilen farklı sosyal konumlara bağlı olarak cisimleşmektedirler. Bireylerin ve grupların dünyaya bakışlarını şekillendiren tek bir "yapı" yok-

tur, fakat uzay ve mekân içinde değişen eğer böyle denilebilirse- "yapılar" vardır. Habitusun toplumsal olarak biçimlendirilen biyolojik aidiyetler de dahil olmak üzere bir tür "somutlaşmış sınıf" olması bu çerçevede daha iyi anlaşılabilir (Bourdieu, 1994: 437). Bu somutlaşma bize sanat, dil, yemek tercihi, siyasal konumlar üzerinden kendisini göstermektedir ve sayılan bu ve benzeri düzlemler bizi zorunlu olarak gündelik hayatın veçhelerine bakmaya zorunlu kılar. Bu noktada Bourdieu'nün verdiği ilham, ideolojiyi gündelik hayat içinde değerlendirmek isteyen bir göz için umut vericidir. Slavoj Žižek, bu umut verici duruma Bourdieu'yü doğrudan zikrederek atıfta bulunmaktadır. Bir parantez açarak söylemek gerekirse, Žižek için ideoloji denilen şey gerçekten de maddi hayatın, gündelik yaşamın hemen her veçhesiyle içiçe geçmiş bir ağ gibi düşünülmesi zorunlu bir biçimidir. Ve ideolojinin maddi görünümleri, yani ideolojinin dışsallığı içinde ortaya çıkması veya algılanması da sayısız pratiğin hesaba katılmasını gerektirmektedir. İdeoloji hem bu pratikler üzerinden kurulmakta hem de bu pratikleri yapılandıran bir şebekenin işleyişini sağlamaktadır. Dolayısıyla Žižek için ideoloji, gündelik yaşamın "ideoloji-dışı olduğu zannedilen katmanlarına da nüfuz etmiş"tir ve bu katmanlarda ideolojik işleyişin kavranması son derece hayatidir. Söz gelimi, Claude Lévi-Strauss'un besin hazırlamayla ilgili göstergebilimsel açıklamalarından hareket eden Slavoj Žižek için bok pekala bir "düşünme konusu" olabilir ve bu açıdan "üç temel tuvalet tipi, Lévi-Strauss'un yemek üçgeninin bir tür dışkısal muadilini" oluşturabilir. Alman tuvaletinde, suyu döktükten sonra bokun kaybolduğu deliğin önde olması; bir Fransız tuvaletinde aynı deliğin arkada olması ve bir Amerikan tuvaletinin bu iki kutbun bir sentezini sunan yapısı, Žižek'e göre, salt yarar terimleriyle izah edilemez. Burada bokla kurulan ilişki (söz gelimi Alman tuvaleti örneğinde bokun kaybolup gitmeden önce incelenebilmesi ve kişinin hastalık izlerini araştırabilmesi) insanın bedenin dışından gelen nahoş dışkıyla nasıl ilişki kurması gerektiğine dair belirli bir ideolojik algılayışın sonucudur. Kadın cinsel organının kıllarının traş biçimi de dahil en mahrem alanlarda, takınılan en

kişisel tavırlarda bile ideolojinin izleri görülebilir (Žižek, 2002b: 145-6). Zira "ideoloji (...) ele geçmez bir ağdır" (Žižek, 2002a: 63-4). Žižek, bu örtük ideoloji nosyonuna yönelik yaklaşım için Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton arasında yapılan ve yine kendisinin editörlüğündeki *Mapping Ideology* içinde yeralan söyleşiyi örnek göstermektedir.

İdeolojinin tercihler, zevkler üzerinden gelişen ve maddi hayatın farklı veçheleri içinde somutluk kazanan işleyiş ve mantığını anlamak için bakılması gereken bir başka yer, "beden" ve bedenle kurulan ilişki olabilir. Söz gelimi yemek konusundaki beğeniler kişinin sosyal yaşamdaki konumu ve dünyaya bakışı ile ilintili kabul edilebilir. Bu konum ve bakış, doğrudan kişinin kendi bedeniyle olan ilişkisini bir biçimde etkileyecektir. Bir sınıf için sahip olduğu, önemsediği değerler yemeğe bakışını etkileyen belirleyicilere dönüşebilir. Güzellik, estetik kaygısı, sağlıklı yaşam arzusu ile güçlü olmak, dayanıklı olmak arasındaki koordinat düzleminde sınıfların yemek pratikleri farklılaşır. Söz gelimi; ayrıcalıklı sınıfların aksine işçi sınıfı bedenlerinin güçlü kalmasına, dolayısıyla ucuz ve besleyici yemeklere daha çok önem verir (Bourdieu, 1994: 190). Işık'ın vurguladığı üzere, "beden, beğenilerin maddileşmiş formudur." (Işık, 1998: 141).

Özetlersek, buradaki anafikir sosyal yaşam içinde var olmak, bir konum işgal etmek, farklı olmak ve farklılaştırmak pratikleri ile içiçedir. Bu pratikler sahip olunan sermaye türleri ve kullanım tarzlarıyla gelişir. VW, Volvo, Mercedes, Ford, golf, tenis, futbol, şampanya, şarap, bira vb. "işaretler" farklı dünya görüşlerinin ayırıcı özelliklerini işaret eder. Bu özellikler ve dünya görüşleri arasındaki mücadele, iktidar üzerine derin bir tefekkürü zorunlu kılmaktadır.

"Sembolik oyunların dehşeti": Bourdieu'de iktidar, şiddet ve doxa

Bilindiği üzere, ideoloji ve söylem tartışmalarının en önemli boyutlarından birisi "iktidar sorunu"dur. İdeoloji nosyonunun anlam alanında ve söylem teorilerinde hep bir iktidar me-

selesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu eksende aşağıda yürüteceğimiz tartışmaya Pierre Bourdieu için iktidar alanının ne anlam ifade ettiğini söyleyerek başlamak makul gözükmektedir. Bourdieu için "iktidar alanı diğer alanlar gibi değildir. İktidar alanı farklı sermaye türleri arasındaki güç ilişkilerinin alanıdır." (Bourdieu, 1998: 34). Dolayısıyla iktidar alanı Bourdieu'nün kavramsal evreni içinde birbirlerine karşı üstün gelmek, hâkim olmak isteyen farklı sermaye türlerine sahip grupların mücadele sahası olarak değerlendirilmektedir. Bu mücadele süreci ve gündelik hayatın dokuları içinde "sembolik olanın belirleyiciliğine dayalı" bir iktidar ve şiddet mantığı su yüzüne çıkmaktadır. Bourdieu'nün "algılanması güç ve kibar" bir forma sahip olduğunu söylediği bu iktidar ve şiddet nosyonu ideoloji ve söylem tartışmalarını okumak için elverişli bir nokta olabilir.

Pierre Bourdieu'ye göre, sembolik iktidar "gerçekliği kurma/yapılandırma iktidarı"dır. Burada Bourdieu'nün o çok kaçmaya çalıştığı Marksist yanlış bilinçlilik halinin zeminine uygun bir ifade tarzı söz konusudur. Gerçeklik yapılabilir, dolayısıyla bozulabilir bir "malzeme" olarak sunulur. Üstelik bu iktidar, dünya algısını, sözcük ve ifadeleri, inancı kuran bir pratik olarak "neredeyse sihirli bir güçtür" (Bourdieu, 1991: 166-170). Bu sihirli gücün başarı kazanması için, Gramscici hegemonya kavramını anımsatan bir biçimde, tâbi olanların bu güce ve onun meşruiyetine ve onu icra edenlerin meşruiyetine inanması gerekmektedir. (Bourdieu, 1991: 23). Sembolik iktidar bir "dünya kurma/oluşturma" gücüdür. Sembolik iktidar sosyal dünyanın meşru bir versiyonunu empoze etmeye çalışır. David Swartz'a göre sembolik iktidar, var olan ekonomik ve siyasal ilişkileri meşrulaştırmaktadır, ancak bunlara indirgenemez. "Bu husus, ortodoks Marksist üstyapı yorumu ile Bourdieu'nün kültür nosyonunu birbirinden ayırmaktadır." (Swartz, 1997: 89). Ama acaba ayrımlar bu kadar belirgin midir? Bu soruyu yanıtlamadan önce tartışmamıza kaldığımız yerden devam edelim.

Sembolik iktidar bir "dünya kurma" süreci ise eğer, o zaman bu sürecin yukarıda açıkladığımız türden sayısız sınıflan-

dırmayı bünyesinde barındırması gerekmektedir. Sembolik iktidar bir bakıma bu sınıflandırmalar üzerindeki güç mücadelesiyle ilgilidir. Bourdieu'nün da belirttiği üzere, "sınıflandırmalar üzerindeki mücadele, sınıf mücadelesinin esas boyutudur." Sembolik iktidar, şeyleri sözcüklerle yapmak gücüdür (Bourdieu, 1990: 138-139). Sembolik iktidarın, bir çıkar sorunu üzerinden geliştiği ve tâbi gruplara bunun dayatılmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu da akla ister istemez yine Bourdieu'nün keskin bir eleştirisine giriştiği yanlış temsil sorunu ile ilgili tartışmaları getirmektedir.

Böylesi bir sorunsalı anımsatan sembolik iktidar, kendisini sürekli kılmak ve meşrulaştırmak için bütün iktidarlar gibi şiddete başvurur. Sembolik şiddet tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Bourdieu'nün kavramsal dünyasında sembolik şiddet, şiddetin "görünmez ve kibar bir formu"dur (Eagleton, 1994: 224). Jenkins ise sembolik şiddetin grupların ve sınıfların meşru kabul ettikleri sembol ve anlamların dayatılış süreciyle ilintili olduğuna işaret etmektedir (Jenkins, 1992: 104). Yanlış temsil ve yanlış bilinçlilik nosyonlarının işleyiş dinamiğine benzer şekilde burada da sınıf veya grupların üzerindeki tahakkümün gizlenmesi meselesi kendisini göstermektedir. Bourdieu, sembolik şiddetin bir nevi "sihir teorisi" gibi işlediğini iddia ederek, sembolik şiddet teorisinin bir inanç üretimi teorisine dayandığının altını çizmektedir. Sembolik şiddetin etkilerinden birisi de, iktidarın karizmaya, bir sihre, bir cazibeye dönüştürülmesidir (Bourdieu, 1998: 102-103).

Bu dönüşüm süreci içerisinde, farklı sahalar birörnekleştirilir ve egemenin kodları hâkim kılınır. Devletin gelişimi de bu alanların birörnekleştirilmesi sürecinden bağımsız değildir. Şüphesiz burada söz konusu olan "zor" unsurundan farklı olarak, iktidarın "rıza" unsurunu ön plana çıkarmasıdır. Zira "sembolik tahakküm, yanlış tanımaya (*misrecognition*) dayanır." Bu yanlış tanıma hali, egemenin farklı saha, sınıf ve gruplardan topladığı farklı sermaye türleriyle de el ele ilerlemektedir (Bourdieu: 1998: 40-42). Bu sermaye türleri arasında "sembolik sermaye"nin özel bir durumu vardır. Sembolik sermaye

ekonomik, kültürel, sosyal sermayenin herhangi bir türüdür, ancak eyleyicilerin bunlara özel bir değer atfetmesi, belirli bir algı kategorisi çerçevesinde değerlendirmesi söz konusudur. Sembolik sermaye, bilişsel tabanlı bir sermaye türü olarak, tanıma ve yeniden tanımaya dayalıdır ve değer üretme sürecine, nitelendirmelere (yüksek/alçak, kadınsı/erkeksi vb.), sosyal ve algısal kategorilere içkindir (Bourdieu, 1998: 85; 103). Kavramın Bourdieu'deki kurgulanışı, açıktır ki, bizi yine temsil-yanlış temsil sorununun kıyısına bırakır. Üstelik yinelemek pahasına da olsa söyleyelim, Bourdieu'nün bu tartışmaları "aşmak" istemesine rağmen.

Yukarıda kaba hatlarıyla tasvir edilen kavramların birbiriyle olan ilişkisi aynı zamanda bir üretim ve yeniden-üretim süreci sorununu da beraberinde getirmektedir. Üretimin ve yeniden-üretimin sembolik boyutunu belirleyen şey sahip olunan sermayenin dağılım düzeyidir. "Sembolik üretimin alanı sınıflararası mücadelenin mikrokozmosudur" (Bourdieu, 1991: 168) ve bu mikrokozmos içindeki içleme-dışlama pratikleri de yine grupların sahip olduğu sermayenin türü ve dağılımıyla ilgilidir. Bu içleme-dışlama pratikleri hâkim olanların dünya görüşü üzerine bir parantez açmayı gerektirmektedir.

Doxa, belirli bir dünya görüşüne işaret etmektedir. Ancak bu dünya görüşü egemen olanların dünya görüşüdür ve kendisini evrensel bir dünya görüşüymüş gibi sunmaktadır. Doxa, pratik bir bilgi türüne göndermede bulunur ve doxa vasıtasıyla "pek çok şeyi bilmeden kabul ederiz ve bu ideoloji dediğimiz şeydir." (Bourdieu, 1997: 268). Doxic düzen, hâkim ve tâbi olanlar arasındaki ilişkide sembolik iktidar ve şiddet vasıtasıyla hep canlı tutulmaktadır. Üzerinde uzlaşmaya varılmış sorgulanmayan görüşler, inanç ve gelenekler doxa kavramının anlamsal kuşatıcılığı içerisindedir. Eagleton'ın deyişiyle, doxa toplumdaki hâkim görüş, mutlak gerçekliktir, artık "söylemeye bile gerek olmayandır" (Eagleton, 1994: 223). "Allodoxia", doxa terimini düşünürken altı çizilmesi gereken bir başka kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. "Allodoxia", "bir özdeşlik hatası, bir yanlış tanıma biçimi"dir (Marliere, 2000: 212). Bu, daha

önce de yer yer değindiğimiz üzere, bizi ideoloji nosyonuyla ilgili "eski" tartışmalara götürmektedir. Açıktır ki Bourdieu'nün kavramsal evreninde bu tür kavramların işlevsel kılınması, gerçeklik ve temsil arasında bir boşluk olduğunu düşünmemize yol açmaktadır.

Şimdiye dek çizdiğimiz kavramsal çerçevenin ideoloji ve söylem tartışmaları içinde taşıdığı anlamı tartışmadan önce, bu kavramların nasıl operasyonel olduğunu görmemiz faydalı olabilir. Bunun için ideoloji ve söylem tartışmalarının ruhuna uygun olarak iki farklı "saha"ya bakmak istiyoruz.

"Mücadele sahalarına bakmak": Bourdieu'de dil ve eğitim

Dil ve eğitim, ideoloji ve söylemden bahsetmek için bize pek çok imkân sunmaktadır: İktidar sorunsalı, tahakkümün gizli mantığı, tâbiyet ilişkilerinin üretimi ve yeniden-üretimi, kurumsallaşmış bir anlam sabitleme çabası, öznenin ve anlamın inşası vb. zaviyelerden bakıldığında karşımızda duran sahaların uçsuz bucaklığı kendisini daha iyi göstermektedir. Ancak bizim buradaki amacımız, temel niyetimize uygun olarak Bourdieu'nün kavramsal evreninin bu iki saha üzerinde nasıl cisimleştiğini anlamaya çalışmak olacaktır. Bu doğrultuda tartışmamıza öncelikle eğitim sahası üzerinden başlamak istiyoruz.

Harker ve Moi'nin de kaydettiği üzere, Bourdieu'de genel çerçevesi içinde eğitim sahası, özelde ise okullar hâkim grup veya grupların lehine işleyen, onların egemenliğini perçinleyen kurumsal yapıları ifade etmektedir. Kültürel ve ekonomik bütün kurumlar öncelikle kültürel ve ekonomik sermayelere sahip olanların iktidarını tesis etmeye ve sürdürmeye yaramaktadır. Okullar, hâkim grupların habitusunu alıp, bu habitusu *sanki* (vurgu benim) bütün çocuklar/öğrenciler bu habitusun sınırları içine girme hakkına sahipmiş gibi sunmaktadır (Harker, 1990: 87; Moi, 2000: 321). Burada altını çizmeye çalıştığım "sanki" ifadesi, bize ideoloji ve söylem tartışmalarının yine o klasikleşmiş "ilüzyon" fikrini anımsatmaktadır. Bu-

rada hâkim grupların tâbi olanlar üzerinde yarattığı "gerçeklik aşındırıcı" bir etki söz konusudur ve akla Gramsci ve Althusser'in okulların "hâkim sınıfların dünya görüşünü yayan kurumsal/ideolojik/hegemonik yapılar" olduğu yönündeki tezlerini getirmektedir.

Pierre Bourdieu'ye göre eğitim sistemi toplumsal âlemdeki eşitsizlikleri ve hiyerarşileri yeniden-üreten "kurumsallaşmış bir sınıflandırıcıdır". Okulların alametifarikalarından sayılan sınav ve testler bu sınıflandırma sürecinin maddi görünümleri olarak okunabilirler. Aile ve okul arasındaki "bağ", toplumsal düzlemdeki hiyerarşilerin üretilmesini, yeniden-üretilmesini ve yayılmasını sağlayan vasatlardan birisidir. Bourdieu'nün daha önce başka yerlerde de sözünü ettiği "sihir" metaforu burada yine yüzünü göstermektedir (Bourdieu, 1998: 22). Okullar büyülü bir işleyiş biçimine sahiptirler. Farklı dünyalardan gelen insanları hâkim sembolik sermayelere sahip olmaya çağırır. Okullar ve eğitim sisteminin hâkim sınıflar bakımından taşıdığı işlevselliğin altının bu kadar çok çizilmesi bize yine Althusserci "aygıt" fikrini hatırlatabilir. Ancak bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz.

Burada söz konusu olan mücadele-direnç fikrinin çok abartılmaması gerektiğini vurgulamak isteriz. Zira okullar ve eğitim sistemi sembolik şiddetin en çok uygulandığı ve dolayısıyla sembolik iktidarın en çok kurumsallaştığı alanların başında gelmektedir. Pedagojik işlemlerin hepsi, Foucaultcu çağrışımlara sahip bir şekilde, bir otokontrol ve otosansür mekanizması üzerinden şiddet vasıtasıyla tahakküm mantığını saklamaya çalışmaktadır. Pedagojik eylemler vasıtasıyla bu tahakküm mantığı meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu yapılırken, "sosyal farklılıklar doğallaştırılmakta"dır (Poupeau, 2000: 171).

Burada tasvir edilen etki, dil sahasında da kendisini göstermektedir. Dil sahası çerçevesinde hâkim olanların ideolojisi anlamlar, bağlamlar, sözcükler, telaffuzlar üzerindeki mücadele ile yayılmaktadır. Bourdieu için "dil, bir sosyal grubun sahip olduğu yaşam tarzının bir parçasıdır" ve hem sözcüklerden hem eylemlerden müteşekkildir (Snook, 1990: 160). Bura-

da Bourdieu, hem Saussure'ün yapısalcı hem de Chomsky'nin formel yaklaşımlarını eleştirmektedir.

Bourdieu için söz (speech), dilbilimsel market ile dilbilimsel habitusun toplamına işaret etmektedir (Bourdieu, 1995: 78). Dilbilimsel habitus, belirli bağlamlardaki (aile, okul vb.) konuşmayı öğrenme süreci içinde kazanılan eğilimlerin altkümesidir (Thompson, 1991: 17). Dikkat edilecek olursa burada deneyim öğesi önemli bir yer işgal etmektedir. Vann'm da vurguladığı üzere, "habitusun tüm formları gibi dilbilimsel habitus da deneyim ve telkinin bir ürünüdür" (Vann, 2000: 171). Dilbilimsel piyasa ise dilsel ifadelerin üretildiği saha ve bağlamlara işaret eden bir kavramdır. Dilsel marketler bir etkileşimden doğar. Bunun için birilerinin bir ifade üretmesi, bir başkasının bu ifadeyi algılayıp değerlendirmesi ve buna "bir fiyat koyması" söz konusudur (Bourdieu, 1995: 79). Sözcükler ve ifadelerin değeri farklı sahalardaki dilsel marketler içinde belirlenmektedir.

Hiç şüphesiz bir yerde pazardan, üründen bahsediyorsak sermayeden de bahsetmek zorundayızdır. Bourdieu da aynen böyle yapmakta ve önümüze bir başka kavramı, "dilbilimsel sermaye"yi koymaktadır. Dilbilimsel sermaye, dilbilimsel fiyat formasyonu üzerindeki güçtür ve ifade ve sözcüklerin değerinin belirlenmesinde rol oynamaktadır. Bu biçimiyle de kültürel sermayeden ayrı düşünülemez.

Pariola'nın da belirttiği üzere, bahsettiğimiz bu özellikleriyle dil, Bourdieu için sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir iktidar aracıdır (Pariola, 2000: 298). Dolayısıyla dil vasıtasıyla gerçekleştirilen iletişim ilişkileri aynı zamanda sembolik iktidar ilişkileridir. Sözcüklerin seçimi, anlamları, ifade ediliş tarzları, genel anlamda dilin kullanımı dilbilimsel piyasalar üzerinden yürütülen bir iktidar savaşımına işaret etmektedir. Farklı söylemsel pratikler, farklı dilbilimsel piyasalarda oluşmaktadırlar. Oluşan pratikler farklı marketlerin sahip olduğu özgül mantığa dayanmaktadır (Bourdieu, 1991: 37-39). Kullanılan ifadeler kullanıldıkları bağlama göre değişkenlik göstermekte ve farklı değerler kazanmaktadır.

Söylemlerin değişkenliği, iş resmî söyleme geldiğinde de geçerlidir. Bourdieu için resmî söylem, üç ana işlevi yürütür: Diagnostik bir tarzda işler ve şeyleri ve kişilerin "ne olduğunu", neye tekabül ettiğini saptar; yönergeler ve direktifler vasıtasıyla "ne yapılması gerektiğini" belirtir ve son olarak polis kayıtları vb. vasıtasıyla "gerçekte ne olduğuna/ne yapıldığına" işaret etmektedir (Bourdieu, 1990: 136). Bu fonksiyonların işleyişi özel bir etki ile birlikte yürümektedir. Pierre Bourdieu buna *"kehanet etkisi" (oracle effect)* adını vermektedir. Buna göre "konuşan kişi" bir süre sonra konuşurken temsil ettiğini söylediği soyut ya da somut varlığa dönüşmektedir. "Papaz, Tanrı ya da Halk'ın adına konuşurken, Tanrı'mn ya da halkın lehine kendisini 'ortadan kaldırırken' bir süre sonra kendisi Tanrı'ya ya da Halk'a dönüşmektedir" (Bourdieu, 1991: 211). Kehanet etkisi vasıtasıyla işaret eden işaret ettiği şeye dönüşür. Kehanet etkisini bünyesinde barındıran resmî söylem aynı zamanda sürekli olarak politik fetişler üreterek de kendi varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

"İdeoloji kavramını aşmak": Bazı gözlemler ve bağlantı noktaları üzerine

Betimlemeye çalıştığımız kavramsal çerçevenin belirli bir ölçüde de olsa somutlaştığını umarak Pierre Bourdieu'nün dünyasında ideoloji ve söylem tartışmalarının konumuna ilişkin bazı gözlemlerimizi paylaşmak istiyoruz. Her şeyden önce, Bourdieu'nün dolaylı olarak değindiği tartışmalar ya da adına doxa dediği kavram ve benzeri nosyonlar vasıtasıyla ortaya çıkan manzara bize ideoloji ve söylem tartışmalarından aşina olduğumuz bir argümanı yeniden hatırlatmaktadır: İdeoloji ve söylem, iktidar ilişkilerini (yeniden) üretmektedir. Bu husus, ideolojinin egemen sınıfların görüşlerinin yayılması için kullanılan bir tür araç olduğu yönündeki klasik Marksist savların güçlü bir tekrarı gibidir ve dolaşımdaki pek çok ideoloji tanımıyla örtüşmektedir. Sembolik iktidar ve sembolik şiddetin icrası vasıtasıyla habitusların içselleştirilmesi, sosyal ev-

rendeki ayrımların, sermaye dağılım farklılıklarının doğal kabul edilmesine ilişkin Bourdieucü açıklamalar da bu yönde değerlendirilebilir.

Burada ele aldığımız çerçevede değerlendirilebilecek bir başka husus ise Bourdieu'nün ideolojilerin çift yönlü olarak şekillendiğine ilişkin tezidir. Bourdieu'ye göre, "ideolojiler daima ikili bir biçimde belirlenirler". Bu süreçte hatırlamamız gereken şey, ideolojilerin sadece sınıfların veya sınıf fraksiyonlarının özgül çıkarlarını değil, onları üretenlerin ve üretildikleri sahaların özgül çıkarlarını ifade ettikleridir (Bourdieu, 1991: 169). Bu, akla doğrudan ve en genel anlamıyla, "ideolojinin, ahlâk, din ve metafizik gibi gerçek fiziki yaşam süreçleri içinde belirlendiği" yönündeki bir başka klasik Marksist tezi getirmektedir.

Bourdieu'de ideoloji ve söylemle ilgili tartışmaların iktidarla ilintili olarak ele alınması bir meşruiyet sorunsalını ortaya çıkarmaktadır. Hâkim olanların iktidarlarını meşrulaştırma çabası, Terry Eagleton'ın belirttiği üzere, inançların desteklenmesi, doğallaştırılması ve evrenselleştirilmesi, bu çabaları engelleyecek fikirlerin karalanması ve dışlanması ile sosyal gerçekliğin çeşitli yollardan saklanması çabaları vasıtasıyla gerçekleşmektedir (Eagleton, 1991: 5). Bu çabaların hepsi, Bourdieu'nün doxa ve diğer kavramlarla anlattığı çerçevenin içinde ifadesini bulmaktadır. Söz konusu meşrulaştırma sürecinde başvurulan bu aşamalar sembolik iktidarın cisimleşme süreçlerinde de yankısını bulmaktadır.

Bridget Fowler, tüm bu sürecin özellikle sembolik iktidar ve sembolik şiddet kavramları üzerinden, bir "ideoloji teorisi" olarak görülebileceğini iddia etmektedir (Fowler, 1997: 22). Bu görüş, bir ideoloji teorisi nosyonu üzerinden olması bile hâkim dünya görüşünün yayılması ve bu süreçte eğitim ve dil gibi enstrümanların kullanılması açısından, Bourdieu'yü en azından Althusser ve Foucault ile karşılaştırmayı gerektirebilir.

Fowler, Althusser'in işlevselci ve idealist bir ideolojik tahakküm nosyonu geliştirmesi nedeniyle eleştirilebilecekken, Bourdieu'nün böylesi bir eleştiriden azade olduğundan bah-

setmekte ve ağırlığını Bourdieu'den yana koymaktadır (Fowler, 1997: 23). Ama bu, biraz aceleci bir tavır olsa gerektir. Zira Bourdieu ve Althusser arasındaki paralellik sadece "ideolojinin varoluşu maddidir" yönündeki ve ideolojinin maddi pratikler ve aygıtlarla kurduğu ilişkiye göndermede yapan o ünlü Althusserci tezin (Althusser, 2000: 55) ışığı altında değerlendirildiğinde bile oldukça barizdir. Bourdieu, hocası Althusser'in yapısalcılığından ne kadar kaçmak isterse kaçsın, sınav kâğıtlarının, orta sınıf kültürünün işlevinden, tercihlerin "sınıflandırıcı ve sınıflayanları sınıflandırıcı" mantığından bahsettiği her yerde Althusser'i anımsatır. Althusser'in Pascal'dan yaptığı "diz çökün, dudaklarınızı dua ederek kıpırdatın, inanacaksınız" şeklindeki alıntı (Althusser, 2000: 58) çoğu yerde Bourdieucü analizi kısmen de olsa kavramak için kullanılacak bir formüle dönüşebilir.

Pierre Bourdieu belki de biraz da bu Althusser etkisini atmak için ısrarla kendi kavramsal dünyasındaki okul ve benzeri kurumların işlevlerinin Althusser'deki "aygıt" nosyonundan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bourdieu'ye göre, "aygıt" fikri kötümser bir fonksiyonalizmi ortaya koyar ve belirli sonuçları yerine getirmeye ayarlanmış saatli bir bomba gibidir. Oysa *saha* içerisinde, güçler arasında belirgin bir eşitsizlik olsa da, toplumsal aktörler ile kurumlar ve bu kurumları kuşatan hâkim görüşler arasında bir mücadele vardır. Bir *saha* ancak bu direnç tamamıyla ortadan kaldırıldığında bir "aygıt"a dönüşür (Bourdieu, 1995: 88).

Peki ya direnç zaten çok zayıfsa, yoksa veya ortadan kaldırıldığı halde hâlâ oralarda bir yerlerdeymiş gibi gösteriliyorsa ne olacak? Althusserci bir kavram, Bourdieu'nün "yapısalcılığın uzağında işleyen" sistemi içinde nereye oturacak? Bu soruların Bourdieu'de bir yanıtı yoktur. Bu noktada Bourdieu-Foucault bağlantısı üzerine küçük bir parantez açılabilir.

Bourdieu'nün ve Foucault'nun farklı düzlemlerde de olsa toplumsal cinsiyet ve beden üzerine geliştirdikleri yaklaşımlar, iktidar ve otoritenin işleyişine dair yaptıkları açıklamalar onları ilk bakışta yan yana düşünmemizi sağlayabilir. "Her iki

isim de Aydınlanmacı ideolojik misitifikasyon fikrinden daha derinlerde işleyen ve insanların dünyayı algılayışlarında etkili olan hukuk, zaman, mekân gibi kategorilere ve bunların içselleştirilme süreçlerine bakarlar. Bu içselleştirme süreci ve ürünleri Foucault'da "asla söylenmeyen" (never-said), Bourdieu'da ise "doxa" olarak adlandırılırlar. Her ikisi de mistik, atomistik bilinçlilik felsefesine dayalı bir birey anlayışını reddederler" (Fowler, 1997: 99). Her iki düşünür de ideoloji nosyonunu bir biçimde yetersiz bulurlar.

Bourdieu-Foucault bağlantısının kurulabileceği ve bu bağlantının bize ideoloji ve söylem tartışmaları açısından bir fikir verebileceği belki de en verimli alan benlik ve beden tartışmalarıdır. Michel Foucault'nun "nesneleri üretmemize, dönüştürmemize veya kullanmamıza imkân veren üretim teknolojileri, işaretleri-değerleri-simgeleri ya da anlamı kullanmamıza imkân veren işaret sistemleri teknolojileri, bireylerin hareket tarzlarını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri ve bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde (...) kendilerini dönüştürmelerini sağlayan benlik teknolojileri" şeklindeki dörtlü tasnifi (Foucault, 2003: 36), Bourdieu'nün toplumsal evrenindeki sınıflandırmalar ve sınıflanmalar sürecine yakın bir mantıktan hareket eder. Bourdieu için de tıpkı Foucault için olduğu gibi üçüncü ve dördüncü teknolojiler, yani tahakküm ve benlik teknolojileri özel bir önem taşır. Ama Bourdieu'de ilk iki teknoloji tipinin, özellikle de ikincisinin kendi kavramsal çerçevesi açısından ve Foucault'ya nazaran oldukça anlamlı olduğunu tespit etmek gerekir.

Bourdieu'nün iktidar kavramsallaştırması, doxic düzenin işleyişine, sembolik iktidar ve sembolik şiddetin operasyon mantığına ilişkin açıklamaların uzağında değildir. Hem Bourdieu hem Foucault, bireylerin düzenlendikleri ve kuruldukları bir düzeni farklı yöntemsel araçlar ve farklı noktalardan kalkarak açıklamaya çalışırlar. Yukarıda bahsedilen dört tip teknoloji, "belirli beceriler ve *tutumlar* edinme anlamında, bireylerin belirli bir eğitilme ve değiştirilme tarzını ima etmesi" (Fouca-

ult, 2003: 37; vurgu benim) açısından ikisi için de bir inceleme konusu olmasına rağmen, iki düşünür de bu inceleme nesnesinin dayandığı mantığın işaret ettiği yapısalcılıktan uzak kalmak konusunda kararlıdırlar. Kaderin belki de tuhaf bir cilvesi olarak ikisi de yer yer bu kararlılıklarını ihlal etme noktasına sürüklenmişlerdir. Ancak bu noktada gerçek bir ihlalin olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur.

Bourdieu'yü bu bağlantı noktaları üzerinden değerlendirmek, onu ideoloji ve söylem tartışmaları ekseninde nasıl değerlendirmemiz gerektiği sorusunu da akla getirmektedir. Purvis ve Hunt bu eksende, eleştirel ve sosyolojik olmak üzere iki tip ideoloji kavramsallaştırmasından bahsetmektedirler. Buna göre, toplumsal bilginin ve deneyimin ezilen sınıfların içinde bulunduğu durumu gizleyecek şekilde kullanılması ile ilgili olarak üretilen kavramlar, ideolojinin eleştirel kavramsallaştırması içinde yer almaktadır. İdeolojinin sosyolojik kavramsallaştırılması ise ideolojiyi sınıfların, grupların, eyleyicilerin özgül konumlarının bir sonucu olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım içinde ideoloji bir mücadele alanıdır ve maddi bir varlıktır (Purvis-Hunt, 1993: 478-479). Dolayısıyla ilk bakışta Bourdieu'nün doxa ve diğer kavramlar vasıtasıyla söyledikleri bu sosyolojik kavramsallaştırma içinde yer alabilir gözükmektedir. Ancak bu iki yaklaşım arasındaki fark çoğu yerde belirsizleşir ve eleştirel ideoloji kavramsallaştırmasının dayandığı gelenek gücünü gösterir. Bu noktada Pierre Bourdieu'nün ideoloji ve söylem tartışmaları ekseninde değerlendirilebilecek argümanları klasik Marksist tezlere çok da aykırı bir konumda yer almaz.

Sonuç yerine

İdeoloji kavramını kullanmaktan kaçınan, ideoloji ve söylem tartışmalarının tarihinde yer alan klasik yaklaşımların dayandığı ve temsil ile varlık arasındaki boşluğa dayalı fikirleri eleştiren bir düşünürü, Pierre Bourdieu'yü ele aldığımız ve onun ideoloji ve söylem tartışmaları içindeki yerini okumaya çalıştığımız bu çalışmada; Bourdieu'nün nesnelcilik ve öznelciliğin arasın-

da bulmaya çalıştığı yolun ve yapısalcılık karşıtı konumunun – onun bu konudaki tüm iyi niyetine ve kavramsal yeniliklerine rağmen– karşısında yer aldığı "gelenek(ler)"in gücü karşısında nispeten zayıf kaldığının ipuçlarını vermeye çalıştık.

Klasik Marksist yaklaşım içinde ideolojiyle ilgili yaklaşımlara bakıldığında; "insanlar ve sahip oldukları ilişkileri baş aşağı bir biçimde gösteren" *camera obscura* metaforu (Marx-Engels, 1999a: 67) ya da "ilk bakışta çok önemsiz ve kolayca anlaşılan bir şey gibi gelen meta"lara ilişkin (Marx, 1999b: 142) analizler, bize bu gelenek içinde ideolojinin hem bilinçlilik hem de maddi, dışsal dinamiklerle el ele yürüyen bir şekilde ele alındığının ipuçlarını verebilir. Lenin-Lukacs çizgisinde sınıfların ideolojilerinin, bizatihi o sınıfların işgal ettikleri pozisyonlara göre belirlendiği ve bilinçlilik konusundaki farklılıkların bu pozisyonlarca üretildiği yönündeki argümanlara ek olarak, Lukacscı "şeyleşme" vurgusu (Lukacs, 1971: 103-104), Gramsci ve Althusser'in işlevselleştirdiği aygıt fikri, Saussure'ün "işaretler sistemi olarak dil" tezi, Voloşinov'un ve Pecheux'nun ideolojilerin hâkimiyeti açısından göstergelere ve sözcüklerin araçsallığına yaptığı vurgu bu bilinç ve gerçeklik boyutunda ilerleyen tartışmalara farklı katkılar yapmıştır. Dolayısıyla Bourdieu'nün "Marksist gelenekte oldukça iyi temellendirilmiş olan" (Sholle, 1999: 268) ideoloji kuramı çerçevesinde "orijinal ve sarsıcı" bir imkân olarak okunma şansı oldukça azalmıştır. Pierre Bourdieu, uzak kalmak istediği bir gelenekten kopamamış, reddettiği bir dünyanın ve kullanmak istemediği kavramların, metaforların etkisinden tam anlamıyla kurtulamamış, söz gelimi, kopmak istediği geleneğin ruhuna uygun olarak ilüzyon, sihir, kehanet gibi metaforlara başvurmaktan kendini alamamıştır. Metaforların sınırlarını zorlayarak söyleyecek olursak; bu haliyle Pierre Bourdieu, sihir kavramını kullanmak istemeyen, sihirbazlık geleneğine karşı çıkan ve fakat "şapkadan tavşan çıkarma" yöntemine ilişkin bilgisini büyük ölçüde kullanmak istemediği bir kavramsal dünyaya ve kaçmak istediği bir geleneğe borçlu olan bir "modern zaman ilüzyonisti"dir adeta.

Bourdieu'nün dilsel pazarların konumuna, doxic düzenin iş-

leyiş mantığına, bir tutumlar/eğilimler dizgesi olarak habitusun doğasına ve sembolik iktidar ve sembolik şiddetin icrasına ilişkin yaptığı açıklamalar –yukarıda da işaret ettiğimiz üzere– daha önce yürünmüş uzun bir yolun, söylenmiş sözlerin ya da sorulmuş soruların uzağında değildir. Ancak Bourdieu'nün geliştirdiği kavramların iktidarın ve ideolojinin gündelik hayattaki yansımalarını anlamak ve tartışmaların "pratik" boyutuna bakmak için oldukça elverişli olabileceği de belirtilmelidir. Bu, biraz da bu kavramsal araçların nasıl kullanılacağı, bu kavramsal araçların kullanımında hangi talimatnameye uyulacağı ile de ilgilidir. Burada Bourdieu'nün özellikle Weber okumalarında göze çarpan "ile ve karşı" (with ve against) ayrımına ve Lacancı zıtlıklara dayalı okuma biçimleri –ki en iyi ve en uçuk örnekleri Slavoj Žižek'in yazılarında görülebilir– işlevsel kılınabilir. Bu türden okuma stratejileri içinde Bourdieu'yü sadece olumlu yönleri ile değil, "eksiklik"leriyle de birlikte değerlendirmek ve Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinin yanına onun en çok karşı çıktığı isimleri de dahil etmekten kaçınmamak gerekecektir. "Bourdieu'yle birlikte" ve "Bourdieu'ye karşı" düşünmenin imkânlarını sorgulamak bir zorunluluktur.

Belirtilmesi gereken bir başka nokta, Fowler (1997) ve Orr (2000) gibi yazarların yaptıklarının aksine, Bourdieu'de ideoloji ve söylem kavramlarının ikamesini yalnızca belirli kavramlara bağlamamak gerekliliğidir. Sadece doxa, sadece sembolik iktidar ve sembolik şiddet veya sadece habitus değil; Bourdieu'nün pratikten sahaya, habitustan doxaya uzanan ve burada da genel hatlarıyla ele alınan kavramları birlikte düşünülmelidir. Bourdieu'nün kavramsal evreni içinden ideolojinin veya söylemin ikamesi olacak bir veya iki kavram seçmek, Bourdieu'nün bu kavramlar arasında kurduğu ilişkiler göz önüne alındığında doğru bir strateji olmayacaktır.

Bitirirken, ideoloji ve söylem tartışmaları bakımından işgal ettiği konum ne olursa olsun, "sosyal bilimlerin kritik itkisinin ezilenlere, seçkinlere karşı olan mücadelelerinde yardım etmek olduğuna inanan" (Swartz, 1997: 294) bir entelektüelin, düşmanlarının deyimiyle "sosyolog bir militan"ın (Duran,

2002: 325) bizlere "direnme gücü olan özneler" olduğumuzu sürekli olarak hatırlatmaya çalışmasının ne kadar önemli olduğunu vurgulamak ve Pierre Bourdieu'nün yeni bir kavramsal dünya kurmak konusundaki cesaretinin bize belki ideoloji ve söylem tartışmalarının özüne ilişkin değil, ama dünyaya bakışımızın özüne ilişkin olarak verdiği ilhamın değerine işaret etmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (2000), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp-M.Özışık. İstanbul: İletişim.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words*, Cambridge: Polity Press.

— (1994), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. R. Nice. Londra: Routledge.

— (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press.

— (1995), *Sociology in Question*, Londra: Sage Publications.

— (1998), *Practical Reason*, California: Stanford University Press.

— (1997), "Doxa ve Common Life", (ed.) S. Žižek, *Mapping Ideology* içinde, Londra: Verso.

Bourdieu, Pierre-Wacquant, Loic (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. N. Ökten. İstanbul: İletişim.

Duran, Ragıp (2002), "Pierre Bourdieu: Sosyolog Bir Militan", *Cogito*, c. 31, İlkbahar, s. 325-331.

Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, Londra: Verso.

Eagleton, Terry (1994), "Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism", (ed.) S. Žižek, *Mapping Ideology* içinde, Londra: Verso.

Foucault, Michel, Gutman H, vd. (2003), *Kendini Bilmek*, çev. G.Ç. Güven, İstanbul: Om.

Fowler, Bridget (1997), *Pierre Bourdieu ve Cultural Theory: Critical Investigations*, Londra: Sage.

Harker, Richard (1990), (ed.) Mahar C. ve Wilkes C., *An Introduction To Pierre Bourdieu*, Londra: MacMillan.

Işık, Emre (1998), *Beden ve Toplum Kuramı*, İstanbul: Bağlam.

Jenkins, Richard (1992), *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge.

Madarasz, Norman (2002), "Passing the Left on the Left", http://www.counterpunch.org/bourdieu1.html.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1999a), "Alman İdeolojisi", *Felsefe Metinleri* içinde, çev. K. Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1999b), "Meta Fetişizmi", *Felsefe Metinleri* içinde, çev. K. Somer. Ankara: Sol Yayınları.

McRobbie, Angela (2002a), "A Mixed Bag of Misfortunes? Bourdieu's Weight of the World", *Theory, Culture & Society*, c. 19 (3), s. 129-138.

McRobbie, Angela (2002b), "Pierre Bourdieu: From the Study to the Street", http://www.opendemocracy.net/people/article_292.jsp.

Moi, Toril (2000), "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory ve Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", (ed.) Robbins, *Pierre Bourdieu*, c. IV içinde, Londra: Sage.

Orr, John (2000), "Hidden Agenda: Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton", (ed.) Fowler, *Reading Bourdieu on Society ve Culture* içinde, Londra: Blackwell.

Pariola, Abidoun (2000), "Language ve Symbolic Power: Bourdieu ve The Legacy of Euro-American Colonialism in An African Society", (ed.) Robbins, *Pierre Bourdieu*, c. IV içinde, Londra: Sage.

Poupeau, Franck (2000), "Reasons For Domination: Bourdieu versus Habermas", (ed.) Fowler, *Reading Bourdieu on Society ve Culture* içinde, Londra: Blackwell.

Purvis, Trevor ve Hunt, Alan (1993), "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology", *British Journal of Sociology*, c. 44. no. 3.

Sholle, David (1999), "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar/Bilgiye", (der. ve çev.) Mehmet Küçük, *Medya İktidar İdeoloji* içinde, Ankara: Ark.

Snook, Ivan (1990), "Language, Truth ve Power: Bourdieu's Ministerium", (ed.) Harker-Mahar-Wilkes, *An Introduction To The Work Of Pierre Bourdieu* içinde, Londra: MacMillan.

Swartz, David (1997), *Culture ve Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.

Thompson, John (1991), "Editor's Introduction", Bourdieu, *Language ve Symbolic Power* içinde, Cambridge: Harvard University Press.

Vann, Robert (2000), "An Empirical Perspective On Practice: Operationalising Bourdieu's Notions of Linguistic Habitus", (ed.) Robbins, *Pierre Bourdieu*, c. IV içinde. Londra: Sage.

Voloşinov, Valentin (2001), *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Žižek, Slavoj (2002a), "İdeoloji Hayaleti", (ed.), T. Birkan-B. Somay, *Kırılgan Mutlak* içinde, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2002b), "Lacancı Bir Politik Kategori Olarak Fantezi", (ed.) T. Birkan-B. Somay, *Kırılgan Mutlak* içinde, İstanbul: Metis.

EHEMMİYET SÖYLEMİ: "*KAPİTAL'İ OKUMAK* HAKKINDA BİRKAÇ ELEŞTİREL NOT"[1] HAKKINDA BİRKAÇ ELEŞTİREL NOT*

PIERRE BOURDIEU



---

1 Étienne Balibar, "Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de 'Lire Le Capital' (Tarihsel diyalektik üzerine. "Kapital'i Okumak" hakkında birkaç eleştirel not), *La Pensée*, sayı 170, Ağustos 1973, s. 27-47.

(*) Metnin orijinali için bkz. Pierre Bourdieu, "Le discours d'importance. Quelques reflexions sociologiques sur 'Quelques remarques critiques à propos de *Lire Le Capital*'", *Langage et Pouvoir Symbolique* içinde, (2001) Paris: Seuil. (© Bu makalenin yayım hakkı Librairie Artheme Fayard, 1982'den alınmıştır.)

2 Marx'ın bu metni, devamındakiler gibi, *Alman İdeolojisi*'nden alınmıştır. Çizimleri ve sayfa düzenini hazırlayan Jean-Claude Mézières, okurun üç söylem biçimini, –Marx'ın "yorumlarını", Balibar'ın metnini ve bu metnin analizini– karşılaştırma olanağı bulmasına dikkat etmiştir.

Kapital'i Okumak'ta öne sürülen tezlere ve ifadelere çok sayıda eleştiri yöneltildi. Buna karşılık, sosyal denilen bilimlerin tarihsel materyalizmle ilgili teorik problemlerini ortaya koymaya ve çözmeye Fransa'da ve yurtdışında teşebbüs eden pek çok kişi tarafından söz konusu tez ve ifadelere sık sık başvuruldu, bunlar bolca kullanıldı. Bu şartlarda, açıkça bir ön hazırlık girişiminden başka bir şey olmayan ve kolektif bir çalışmayla bir dizi düzeltmeyi gerektiren bu esere biraz geriye çekilip bakmak artık mümkün. Üstelik bunun yararsız olmadığı kanaatindeyim.

Burada, kendimce ve hiçbir ayrıcalık tanımadan, kendi denemem olan "Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları Üzerine" ile ilgili bazı noktalar üzerinden bu düzeltmeye katkıda bulunmak istiyorum.[3] Bana bu fırsatı sunan, özellikle bir grup İngiliz genç filozofun ayrıntılı sorularıdır ve onlara bu tavizsiz okumalarından dolayı teşekkür etmek istiyorum.

Sırayla şunları inceleyeceğim:

– Toplumsal oluşumların tarihinde "son kertede belirleyicilik" materyalist kategorisini hazırlarken kanıt olarak kullanmış olduğum "meta fetişizmi" ile ilgili kimi ifadeler.

(s. 27)

– Fakat buradan yola çıkarak, biz *Marksizmin kendi tarihindeki* geçmiş zorlukların, hatta bazı yanılgıların kökenleri konusunda bizi aydınlatabilecek, çok daha derin bir şeye ulaşıyoruz.

(s. 38)



3 Etienne Balibar'ın metninin kopyasında, ileride de göreceğiniz gibi, altı çizilmiş veya yuvarlak içine alınmış, benim analiz ettiğim ve Marx'ın çoğu zaman polemik havasında yorum getirdiği, üslaba ilişkin kimi örnekler bulunuyor.



"Kutsal bir görevimiz olduğunda, böyle bir görevden dolayı zaten kendimiz kutsal sayılmaz mıyız?" der Nietzsche. Kutsaya kutsaya kendi kutsallaşmış kutsayıcının ruhbani diyalektiği alçakgönüllülüğün açıkça ifadeleriyle (krş. "gereksiz değil", "hiçbir ayrıcalık tanımadan", sınırlı fakat önemli" vs.) ve abartılı ifadelerle kendini gösterir (krş. şatafatlı ikilemeler-"tezlere ve ifadelere", "ileri sürülen ve kullanılan", "Fransa'da ve yurtdışında", "ortaya koymaya ve çözmeye"; ya da yapılan işe dair tumturaklı adlandırmalar: "Tarihsel materyalizm alanında", "kolektif çalışma içinde", "ileride bir gün, özel olarak bu kullanımın hem eleştirel hem eksiksiz bir tarihsel analizine vakit ayırmak", "şimdi anlamaya başladığımız gibi", "tahlil edilmesi gereken sonuçları bakımından mühim bir nokta", "bu yer değiştirme sonuçları bakımından mühimdir", "Lenin'in pratiğinin ve bu pratiği yansıtan metinlerinin tahlilinden yola çıkan Althusser'in, bu anlayış doğrultusunda ilerleyebilmiş olması hiç de rastlantı değildir" vs.) Söylem, söylemin ve onu üretenin politik ve entelektüel önemine işaret etmekten başka bir işlevi olmayan söylem üstüne bir söyleme hapsolur (krş. "önemli", temel sorun", "bu kritik nokta", "daha temel ve daha ciddi", "çok daha derin", "bu noktanın temel bir siyasal önemi vardır", "buradan yola çıkarak çok daha derin bir şeye ulaşıyoruz" vs.).

Bu sınırlı fakat önemli noktayı ele alırken, üçlü bir hedefle karşılaştım: Marx'ın somut tahlillerindeki genel kavramların bilimsel kesinliğini tekrar vurgulamak; bu kavramların işleyişe sokulmasındaki her türden *biçimci* sapmaya ve özellikle, genel kavramların *yerine* bunların edimsel somut içindeki açılımlarını *koyma* eğilimine çare bulmak. Bu yönelimler artık, son yıllardaki çalışmalar nedeniyle de, hiç olmadığı kadar önemli.

(s. 28)

Bu "kanıtlama" yine de güçlük yaratır. Bunu daha iyi görmek için sorunun üç veçhesini özenle birbirinden ayırmak gerekir:

— Marx'ın "fetişizm" ve "son kertede belirleyicilik" konusunda düşündüğü şeyler,

— *Kapital'i Okumak*'taki pasajda benim yapmayı denediğim şeyler,

— Nihayet bu konularla ve tarihsel materyalizm sorunsalının günümüzdeki durumunda bu konuların işaret ettikleri sorunlarla ilgili olarak bizim düşünmemiz gereken şeyler.

(s. 28)

KENDİ TOPRAKLARINI KORUYOR, YURDUNU VE EVİNİ KORUYAN TANRILAR ADINA DÖVÜŞÜYOR. ANCAK GERÇEK BİR TANRIBİLİMCİ OLARAK, BU BENCİL AMACI, FEUERBACH'IN SÖZDE "KARAKTERİSTİK"LERDEN BİRİNİN KİSVESİ ALTINDA SAKLIYOR.



Sermayenin yön değiştirmesi

Ruhbani *ben* otoritesini ilk peygamberden alır; fakat onun birinci kişi olarak konuşmasını engelleyen (miras kalmış otorite sermayesinden pay almanın koşulu olan) tevazu ne kadar büyük olursa olsun, münevver devrimini tanımlayan okuma devrimiyle sıradanlıktan kurtararak, sermayeyi bütünlüğü için-

de onaracak bazı meziyetleri olduğunu unutamaz (krş. "Köklere ışık tutmak"). Diğer yandan, "sapma"nm "kışkırtmasına" kapılabileceğini, fakat yürek paralayıcı sorgulamalar esinleyen metinlere olan saygısı sayesinde korunduğunu da bilmektedir ("Ne var ki, teori *olarak*, Marx'ın açıklaması gerçekten *materyalist* midir? Tarihsel materyalizmin sorunsalıyla (...) ciddi çelişkilere yol açmaksızın, uyumlu mudur?").

Sıradan papaz alıntı yapar, ne ezberlediyse onu anlatır; başpapaz kışkırtır ve diriltir. Vahyin kaynaklarında karşılaşılan uyumsuzlukları, hatta çelişkileri sergileyecek denli cüret gösterdiği de vakidir (Abelard'ı düşünelim) ("Bu sorunsal, son tahlilde, istikrarsız ve çelişkili (...) Marksizm-öncesi bir felsefi sorunsalın değiştirilmiş bir biçiminden başkası değildir"; "bu biçim tarihsel materyalizmin oluşum sürecinde zorunlu bir rol oynamıştır, fakat ideolojinin o eleştirdiği belirgin anlamıyla ideolojik kalmıştır: burjuva ideolojisi anlamıyla. Prensipte bu durumun ne şaşırtıcı ne de utanılacak bir tarafı vardır"). Böylelikle, mesajın el değmemişliğini korumaya soyunur. "Üstüne üstlük Marksist"ken ("Kaç ekonomist, üstüne üstlük Marksistken onu böyle ayrıştırmaya kalkıştı!") yalnızca kendi güçlerine güvenebileceklerini zannedenlerin Marksizm-öncesi hatalara "yeniden düşmesine" karşı yalnız o koruyabilir ("Burada, doğru olanın *berisine*, Marx'ta tam bir teorik devrim olan şeyin berisine düşmemeye dikkat etmek gerekir").

Felsefede tamamen sıradan bir şey olan sıradanlıktan kurtulma stratejisi, burada orijinal bir biçim alır: Söz konusu olan sadece Marx'ı Marx'ın kendisinden daha iyi anlamak, (genç) Marx'ı (yaşlı) Marx adına aşmak, Marx'tan daha Marksist bir "okuma"nın ("Marx ideolojiden tamamen kopmadı"; "*Kapital*'de bile bu ideolojiden nesnel ve kesin kopuş yoktur") ürettiği gerçekten Marksist Marx adına Marx'ta yaşamaya devam eden "Marksizm-öncesi" Marx'ı düzeltmek ve böylelikle ilk peygamberle özdeşleşmenin –yani aidiyetle bağlantılı entelektüel ve siyasal otoritenin– ve kendini ondan ayrıştırmanın parsasını toplamak değildir yalnızca.

Mesele başka bir açıdan "önemlidir": Kendisi bilim olan bir eserin bilimini yapmak, bilimin bu eser olduğu nesnenin bilimini bu şekilde ileri sürmektir. Teorik metinlerin teorik okunması bilimsel pratiği oluşturduğundan (krş. "Bütünüyle ampirik bir biçimde, *Kapital*'in tam 'meta fetişizmi' ile ilgili bölümündeki olgudan yararlandım"), felsefe, "toplumsal olduğu söylenen bilimlerin" rekabetinden ancak ilhak ya da yok etme yoluyla kurtulur ve emanetin bekçisi, teminatı olan filozoflar bilimsel pratiğin "nihai kerte"deki (hep istedikleri) yargıçlık görevine yeniden kavuşurlar (böylece bu bilimsel pratikten de muaf olurlar).

Ruhbani peygamberciliği tanımlayan ikili oyun, böylece, entelektüel otoritenin olanak dahilindeki iki ilkesinin sağladığı, entelektüele özgü olmasına aşina olduğumuz kârları biraraya getirmeye imkân verir: *Auctor*'un kişisel *auctoritas*'ı* peygamberliğin sorgulanmasının ya da ruhbanın mahkûm edişinin insafına kalmıştır; ve tam yetkili temsilcisi olduğu ya da kendini böyle kıldığı grubun tamamının dayanışmasından gü-



Ne var ki, teori *olarak*, Marx'ın açıklaması gerçekten *materyalist* midir? Tarihsel materyalizm sorunsalıyla -ciddi çelişkilere yol açmadan ve gerçek teorik engeller yaratmaksızın- uyumlu mudur? Ben böyle düşünmüyorum. Yalnızca, Marx'ın "fetişizm" üzerine metnine dayanan, hümanist felsefeye, psiko-sosyolojiye ve antropolojiye dönüşün gündelik deneyimleri yüzünden değil...

(s. 30)

Şayet bu ifade doğruysa, bunun anlamı yalnızca şudur ki, söz konusu özel fakat belirleyici noktada Marx kendi mücadele ettiği ideolojiden henüz tam olarak kopmamıştır. Bu durumu bir eksiklik gibi, "idealist" önermelerle "materyalist" önermelerin yan yana gelişi gibi eklektik biçimde değil; *tek* bir sorunsal içindeki materyalist ve idealist tavırların ister istemez istikrarsız ve geçici çelişkisi gibi kesin bir biçimde düşünmemiz gerekir. Bu sorunsalın teorik biçimi, bizzat bu çelişkiden ve onun gelişme "düzeyi"nden kaynaklanmaktadır. Marx'ın bu konuyla ilgili çalışmasında, hatta *Kapital*'de bile bu ideolojiden (dolayısıyla onun içerdiği ve son tahlilde sonuçlarını buyuran idealizmden) nesnel ve belirgin kopuş yoktur; sadece bu ideolojiye ilişkin bir *biçim değişikliği*, idealizmin içkin bir "eleştiri" biçiminin keşfedilmesi söz konusudur. Bu biçim, tarihsel materyalizmin oluşum sürecinde zorunlu bir rol oynadı, ama yine de ideolojik olarak kalmıştır (tarihsel materyalizmin eleştirdiği kesin anlamıyla, burjuva ideolojisi anlamıyla). Prensipte bu durumun kendi içinde ne şaşırtıcı ne de utanılacak bir yanı vardır.

(s. 30)

"Fetişizm teorisi"nin, teori olarak, ideolojik olduğu ve sonunda idealist bir etki yarattığı niçin dile getirilsin ki? Çünkü bu teori...

(s. 30)

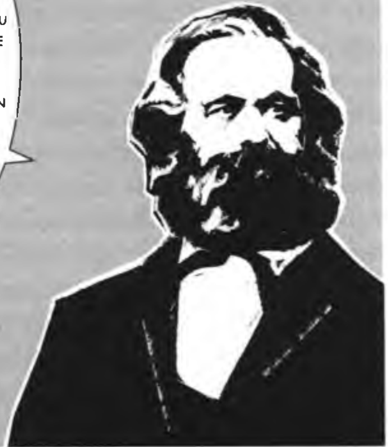
(*) Auctor: Yazar, Auctoritas: Otorite (Latince). "Yazarın otoritesi" anlamında bir kelime oyunu – der.n.

vence alan vekilin kurumsal otoritesi. Bu özel durumda söz konusu olan grup, ortodoks okumaya katılımlarıyla oluşmuş ve bu okumaya toplumsal gücünü veren tescilli Marksistler topluluğudur (krş. Marx... ben..., biz). Sosyal dünyanın gerek siyasal alanda gerek entelektüel alanda etkili tek teorisi olan Marksizmin temsil ettiği devasa simgesel sermaye gerçekte hedef olmasa, *Kapital*'in meşru yorum tekeli (krş. *Kapital'i Okumak*) için verilen mücadele bu denli kızışmazdı (Lenin sendromu diye adlandırılabilecek olan şey buradan kaynaklanır – krş. *Lenin ve Felsefe*–; entelektüeller arasındaki filozof-kral düşünün biçimlerinden biridir bu). Tamamen siyasal olan stratejileri entelektüel mücadele alanına taşımaya ve böylece görece özerk bir entelektüel alanı yöneten yazılı ya da yazılı olmayan tüm kuralları "mücadelenin" gereklilikleri adına askıya almaya olanak veren şey, sermayenin bu yön değiştirmesinin ta kendisidir.

Teorik günahlar

Teori ruhbanı teorik yanlışla yaşar; bunu saptama, teşhir etme, defetme hakkı kendindedir: "Şeytana uyma", "sapkınlık", "günahta ısrar" her yerdedir, hatta kendi söyleminde bile bulunur. (Krş. "Bu genelleştirme ciddi bir yanlış anlamaya yataklık eder", "Şurası doğrudur ki, Marksist teorisyenlerin eğilimi, Engels'ten başlayarak...") Ruhbani otorite, düzeltme hakkını elinde bulundurur. Hatanın izini ilk peygamberin söylemine dek sürer (akla filologların iğrenç "tahrifatları" geliyor); bu söylemi temizlemek ve dışarı atarak temizlemek değilse de, en azından sürekli düzeltmek "tashih üstüne tashih" yapmak gerekir. Papazlık günahların listesini çıkartır (-izm'li sözcükler). Ortodoks yorumla antropolojik-varoluşçu yorum arasına temel bir "fark" koyma yolundaki Heidegger'in bölge papazlarının taşıdığı mantığa tamamen benzeyen bir mantıkla, meşru okuma ve dindışı okumalar (krş. tüm o "hümanist felsefeye, psikososyolojiye ve antropolojiye geri dönüşler") arasında, başka şeylerin yanısıra, klasik kavramların ikilenmesiyle (demek ki "iki dö-

nemselleştirme kavramı vardır") kendini belli eden, mutlak bir "kopuş" oluşturarak meşru okuma tekelini elinde bulundurduğunu tekrar ifade eder. "Gerçekten Marksist" olanı, yani kendini "Marksist" görenler arasında Marksist kabul edilmeye yalnızca kendileri layık olanlar tarafından "Marksist" bulunanları bu papazlık belirleyip sınırlandırır. Bu sınırlandırmayı, analizlerin yerini alan aforozlar gibi din alanında kural olan stratejilerle yürütür ("tarihselcilik", "biçimcilik", ampirizm", "sahte-pozitivist", "ideolojik", "ekonomist", "eklektik", "çizgisel ampirist", "biçimci-ampirist", "evrimci", "rölativist", "tipolojist", "yapısalcı"). Siyasal alanda kural olmuş stratejileri de kullanır; şüphe yaratan imalar ("sosyal denen bilimler" "sahte-" ya da "ideoloji"), örneğin, bulaşıcılık ve kirlilik yaratan alaşımlar, kavramlar ve mantıksal kategoriler altında ele alıyormuş



Althusser'in "Çelişki ve Üstbelirlenim" ile ilgili metni, bazı ifadelerin geçici karakteri ne olursa olsun, şunu gayet iyi göstermektedir: Tarihin "diyalektiği", *gelişmenin* sahte diyalektiği (arzulanan tüm inkârlara rağmen çizgisel; dolayısıyla, arzulanan tüm "materyalist ters yüz edişlere" rağmen önceden belirlenmiş) değildir. Bu, maddi yapıları çizgisel gelişme, ilerleme ve teleoloji biçimine indirgenemeyen "sınıf mücadelesi"nin gerçek diyalektiğidir.

(s. 34)

Althusser'in bu metnini (ve onu tamamlayan sonraki metni "Materyalist Diyalektik Üzerine"yi) dikkatle okumak gerekir.

(s. 34)

Sınıf mücadelesinin bir tarihi: Bu nokta belirleyicidir. Althusser'in *Lenin'in* siyasal pratiğinin ve bunu yansıtan metinlerin tahlilinden hareketle bu yönde ilerleyebilmiş olması hiç de rastlantı değildir; zira Lenin bu konuda Marx'tan daha açık olmanın ötesinde, zaman içinde giderek daha bilinçli bir şekilde tarihsel materyalizmin kimi ifadelerini gerçek bir tashihe tâbi tutmuştur. Bu tashihten yola çıkarak bizim de bıkmadan tarihsel materyalist teorinin bütününü gözden geçirmemiz, geliştirmemiz ve gerektiğinde tashih etmemiz gerekir. Bu noktayı birazdan yeniden ele alacağım.

O halde *Kapital'i Okumak*'ta, yukarda alıntılanan ifadelerime geri dönelim: Şurası açıktır ki, bu ifadeler Althusser'in fikrini "genelleştirme" yönündeki eğilimleri içinde....

(s. 34)

Tipolojist yahut yapısalcı bir esine, çelişkilerle bile olsa, düşme riski taşıyan.

Çelişkilerle birlikte; zira elbette, ve yapısalcılığın içerdiği pozitivist anlayışların aksine, bu "genel teori" düşüncesini (eğilimini) güçlü anlamda ele almak gerekir: Basit bir "modeller" sistemi olarak değil, gerçek tarihin hakiki *açıklamalarından* beslenen bir teori olarak kabul etmek gerekir. Yani şunu görmek gerekir ki, böyle bir perspektifle, "elemanların" oyun çeşitlemesi (çeşitlendirilmiş bileşimi) tarihsel etkileri bizzat kendisiyle açıklayabilir.

Fakat böyle bir perspektif içinde daha temel ve daha ciddi olan...

(s. 35)

Metinler dikkatle incelendiğinde, Marx'ın birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmış bazı ifadelerindeki "ekonomist" eğilimin, Marx'ın bizzat kendisinin *Kapital*'in nesnesinden elde ettiği ve açık ampirist-biçimci karakteri yüzünden birden böylesi sorunları önümüze koyan bu –*Kapital*'in "kapitalist sistemi kendi ideal vasatında" incelediği yolundaki- düşünceye doğrudan bağlı olduğuna inanılabilir.

(s. 41)

Söz konusu yaklaşım, bu arada, temel bir epistemolojik olguya da ışık tutar. Tarihin, zıtmış gibi görünmesine karşın uyumlu ve aralarında diyalektik bir ilişki bulunmayan evrimci ve rölativist (tipolojist yahut yapısalcı) temsilleri arasında bir dayanışma ve hatta zorunlu bir bağımlılık vardır. Açıktır ki, bu iki temsilin her biri...

(s. 44)

Ve yapay olarak birbirinden ayrılmış bu problemlerin her biri, rölativist olsun evrimci olsun, uyumlu ideolojik ifadelere meydan verir. Örneğin, denecektir ki, kapitalist üretim biçimi maddi zenginliğin üretim biçimi değil, ...

(s. 44)

Böylelikle görünüşte, fakat sadece görünüşte "materyalist" (ve tam da materyalist bir görüntü altındaki teleoloji olan evrimcilik olgusundan kaynaklanan) bir teleoloji oluşturulacaktır.

(s. 44)

Kısacası, bu, ekonomi politiğin ve tarih yazımının burjuva ideolojik önkabullerine geri dönüş riski demektir. Kuşkusuz, çalışmamda bu eğilime Marx eleştirisinin tüm "tarihselci" yorumlarından kaçınma kaygısıyla ve Lenin'in benzetmesi uyarınca "çubuğun diğer tarafa bükülmesi" sonucunda varıldı. Fakat çubuk tedbirsizce bükülmedi ya da ne kadar bükülebileceği basitçe belirlenmedi. Elbette hatanın nüksetmesi rastlantı değildir ve bu biçimde ya da başka benzetmelerle onun gerçek bir zorluğun belirtisi olduğunu ifade edilebileceğine inanıyorum. Buraya geri döneceğim.

(s. 36)

Bu noktada bir teorik kaymanın sorumlusunun ne olduğunu kendimize sorarsak, denilebilir ki, tamamen farklı iki bakış açısıyla, varacağımız sonuç, burada "*bileşim*" (Verbindung) terimi şeklinde karşımıza çıkan çift anlamlılıktır.

(s. 36)

Ampirizme düşerek "solculuğa", biçimciliğe düşerek "sağcılığa" saplanmadan sırat köprüsünden geçebilmek için *gerçek nesne*'nin ve *kavramın* ya da *bilgi nesnesinin* keskin ayrımını incelemek gerekiyor.

(s. 37)

Fakat bu örnekte, *Kapital'i Okumak*'taki metnimde bir hataya da daha ziyade bir sapma olduğu açıktır. Bu sapmanın "üretim biçimi" kavramını "tarihsel materyalizmin temel bir kavramı" olarak görmekle hiç ilgisi yoktur, zira burada doğru olanın, Marx'ta tam bir teorik devrim olanın berisine -üretim biçimi kavramının kapitalizme göre tarifi (sömürünün zorunlu bir hal olduğu maddi üretim biçimi) ve bunun tarihsel eğilimleri- düşmemeye dikkat etmek gerekir. Tarihsel materyalizmin tüm yapısı buna dayanmaktadır. Fakat sapma, tarifin, nihayetinde ekonomizme varabilecek, diğer şekilde kullanımından kaynaklanır.

(s. 38)

Çünkü tarihsel sürecin dışarısı yoktur. Mao, diyalektiğe ilişkin bir "yasa" saptayarak, Lenin'den sonra bunu hatırlatmıştır.

(s. 38)

görünümü verilerek, bütünüyle mahkûm edilmiş sınıfa teorik ya da politik "düşmanlık" ("burjuva", "idealist") atfeden sınıflandırıcı etiketler yapıştırarak açıkça damgalamaktan söz etmiyoruz.



İlahiyatçının teodisesi

"Bu kutsal kitapları fazlasıyla ihtiyatlı bir biçimde okuyamayız." demişti Nietzsche. "Her bir kelimenin ardında bu kitapların kendi güçlükleri vardır." Dinden bihaber sıradan cahillerin kaba okumalarına karşı kutsal metinleri tek koruyabilecek şey olarak ruhbani yorum, hatta (şu ana dek daha ziyade Freud ile Heidegger'in faydalandığı) üst-yorum tekelini meşru kılan şey, "çift anlamlı" (Almanca) kelimeleri, "gerçek güçlükleri", "ciddi çelişkileri" ve "teorik engelleri" ile bizzat Kitabın doğasıdır. Yorumcular camiası, "sapkınlığın" ve "günahta ısrarın" sürekli riskine karşı tek gerçek korunmadır (krş: "risk", "şeytana uyma", "doğru yolda kalması güç", "o denli sorun" vs.): Çift anlamlı kelimelerin doğru anlamını çıkarmayı yalnız bu camia bilir, Marksist kavramların "burjuva" kullanımını "Marksist ve bilimsel" kullanımından ayırmayı yalnız onlar bilir, yalnız onlar "daha derine" gidebilir (krş: "Böylelikle çok daha derin bir şeye temas ederiz") ve "genel kapsamlı sorunlar" konusunda "genel tezler ortaya koyabi-

lir". Kısacası, metni güçlüğü aşabilecek tek şey olarak meydana getiren metnin güçlüğünü üreterek (krş: "Bu sorun öyle güçtür ki, Marx bile ancak kısmen ele alabilmiştir") kendisini pozitif ye da normatif, sosyal dünyaya ilişkin tüm hakikatlerin bitmez tükenmez kaynağı olan kutsal metinlerdeki hakikatin ayrıcalıklı hak sahibi olarak var eder.

Kesinlik üslubu

Buyurgan söylem, kesin üslupta vaazda bulunur (krş: "Bu asla tesadüf değildir", "açıktır ki", "elbette", "kuşku yok ki", "tesadüf değildir" vs.). Meşrulaştırmanın iki temelini, yani akademik otorite ile siyasal otoriteyi bünyesinde taşıyan bir söylem iki kat buyurgan olabilir. Sarihlik retoriği kendine özgü parıltısını ve kuşkusuz en yanıltıcı etkilerini, teorik kibir alametleriyle (krş: "karmaşık toplumsal bütünün mercileri konusu") basitleştirme ve dolaysızlaştırma yönündeki kasıtlı irade alametlerinin biraraya gelmesine borçludur. (Üst düzeyde basitleştirici bu retorik, küçük müritlerde anlaşılır bir hal alırmış gibi yaparak, basitleştirmeyi erdem kılan kesimin Okul –yüksek okul- etkisi yaratmasını sağlar.) Böylece, buyurgan olmaktan çok bir öğretmen edası taşıyan "diyelim ki", aşağıdaki kadar şaşırtıcı biçimde tutarsız bir diziyi geçiştirmek için kullanılır: "Diyelim ki, bu, tözün, ontolojik argümanın ve 'eylemsizlik ilkesi'nin süregelen felsefesidir." Tokat gibi inen cümleye kıyasla, ünlem işaretinin ve vurgulamanın yoğun kullanımına kıyasla, bu kestirip atan ve basitleştiren retoriğin en tipik biçimi, Marx tarafından da saptanan ("Voltaire, Hegel vs."), şimşek hızındaki koşuntudur. İlgi alanı geniş akademisyen ve tescilli Marksist olmanın ikili meşruiyeti, bu denli keyfi bir yaklaşımı ve *vs.*'nin içerdiği bilgiçce imaları kabul ettirmek için bu durumda yersiz değildir. Meşruiyetlerin bu şekilde tek elde toplanması, risk ve fayda arasında normal şartlarda var olan korelasyonun aksine risk almadan fayda sağlamaya olanak veren ruhbani peygambercilik içinde yer alan ikili oyun stratejilerine hemen hemen sınırsız bir alan açar. Fakat esas olan, otoritenin, deyim yerin-

Tam bu nedenle, Hegelci-Feuerbachçı bir problematikte Marx tarafından dile getirildikten sonra, bu teori tekrar ele alınabilmiş ve ("Cahiers pour l'Analyse" redaktörlerinde, Godelier'de vb. olduğu gibi) bu kez, teorik konjonktürün derin bir biçimde değiştiği, idealist etkilerden başka bir şey üretmediği, önce hümanist, daha sonra yapısalcı veya daha genel olarak biçimci bir problematik içinde coşkuyla geliştirilmiştir. Zira "yapısalcılık", Marx'ın tarihsel materyalizmin oluşum döneminde (1844-1846) incelediği (Althusser'in özellikle "Feurbach'taki Hegel" olarak ifade ettiği) bu Hegel-Feuerbach bileşiminin katı, teorik eşdeğeridir. Bu felsefi bileşimde, "Hegelcilik" gerçekten de *süreç* anlamına gelir ve hatta "tarihsel" süreç, bir öznenin, söz konusu bu durumda da yabancılaşmış bir öznenin –Feuerbach'ın kullandığı anlamda– beliriş süreci anlamındadır; bu süreçte ise özün öznitelikle olan "reel" ilişkisi "tersine çevrilmiştir." Bu nedenle de, sonuç olarak, yapısalcılık *hümanizme* eşittir: Çünkü toplumsal ilişkiler sisteminde (özellikle de mübadele ilişkilerinde) bir yer işgal etmenin kendisi tek başına bu sisteme dair bir bakış açısı, (yapısal) *yer* meselesi (insani) *özne* meselesine denktir.

(s. 32)

O halde iki "dönemselleştirme" kavramı ya da daha doğrusu "dönemselleştirme" kavramının iki türlü kullanılışı var. Biri tarihin burjuva ideolojisinden (Voltaire, Hegel vs.), diğeri Marksist ve bilimsel ideolojiden çıkar.

(s. 38)



deyse, kendini ifade ederken kendini ifade etmesidir. Otoritenin, buyurgan kısaltmalar, kestirip atan emir kipleri gibi üslupla ilgili olanlar başta olmak üzere, sıradan özelliklerine sahip çıkmak, simgesel iktidarın gasp edilmesinin olası stratejilerinden biridir.

İdeolojik kuşku

Koşuntu (l'apposition), temas kurarak lekelemeyi hedefleyen (örn.: Yapısalcılık = Hegel + Feuerbach) bulaşıcılık stratejilerinin destekleyicisidir. Mitsel söylemde olduğu gibi, ne ilişki halindeki iki terimle (burada yapısalcılık ve Hegel ya da Feuerba-



ch; "tipolojist ya da (?) yapısalcı") ne de bunları yan yana getiren şeyle ilgili bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bulaştırarak kirletme, ideolojik *kuşkunun* hem etkili hem ekonomik en iyi silahıdır. Gücünü benimsetmek ve saygı uyandırmak zorunda olan otorite dili denklemlerle iş görür: "Bunun eşdeğeri", "basitçe budur", "eştir", "anlamına gelir". Bu biçimsel ifadeler –"Bororolar Araralardır"–* katılım mantığı içinde işler ve hem var olanı, hem de onun hakkında söylenmesi, yapılması ya da düşünülmesi gerekeni söyleyerek, adlandırılmış şeyde gerçek bir ontolojik nitelik değişimi meydana getirirler.

(*) Antropolog Levy-Bruhl'ün ilkel kabilelerin mantık sistemleri üzerine yürüttüğü bir çalışması sırasında totemle kabilenin özdeşleşmesinden yola çıkarak ortaya attığı önerme – der.n.

Kendini övmenin en uç biçimi olarak özeleştiri

Ruhbani hata esasen bir hata değildir, kutsal görevin zorunluluğunun ve zorluğunun ek bir kanıtıdır. Özeleştiri yalnızca hataları silmeye yaramaz, aynı zamanda hatanın ve kamu önündeki itirafın faydalarını biriktirmeyi de sağlar (krş: "Bir türlü içinden çıkamıyordum"; "böyle düşünmeye devam ediyorum";

> Sözün kısası, her şey tarihsel olduğuna göre (yaygın tarihselciliğe göre) her şey daima geçiştir ya da geçiş halindedir demek yerine, ben, sadece (devrimci) bir geçiş olduğu sürece gerçek bir tarihin olduğunu ve her dönemin geçiş dönemi olmadığını söylüyordum. Şöyle bir bakarsak, bu, dönemselleştirmenin *a priori* öngördüğü biçim olarak zamanın ampirist-çizgisel tasarımının ortaya konulmasının iyi bir örneğidir.
>
> (s. 39)
>
> Fakat bu özellikle, toplumsal ilişkilerin "yeniden-üretilmesi" kavramı hakkındaki yaygın ikircillikle başa çıkamadığım anlamına geliyordu. Ben, bu kavram altında hem üretimin kendisi tarafından kısmen yok edilmiş, değişen üretim *şartlarının (yeniden) üretiminin* toplumsal biçimini, hem de diğer taraftan verili üretim ilişkilerinin sürekliliğini ve kendisiyle özdeşliğini düşünmeye devam ediyordum.
>
> (s. 39)
>
> Oysa bu düşünme biçiminin ardında eski bir felsefi tasarım var.
>
> (s. 40)
>
> Ama bu "tekerrürü" açıklayan bir başka şey de eski bir *ekonomik* düşüncenin gücüdür. Ekonomistlerin bu eski düşüncesi, onlara nesnelerini sıkı biçimli siyasi ve kurumsal temsillerine karşı, bir doğal kanunlar bütünü olarak tanımlamalarına imkân veren...
>
> (s. 40)
>
> Fakat söylemek gerekir ki bu, konusunu piyasanın "yüzeysel" alanından bütün olarak üretim şartlarının üretimi ve "yeniden-üretiminin" alanına kaydırmış olan Marx'ın tek tek ele alınan bazı metinlerinde görülen ve tamamen yakasını sıyıramadığı "ekonomist" düşüncedir.
>
> (s. 40)



"çözümsüz bir sorunun tohumunu atıyordum"; "sonsuza dek yenilenebilir bir paradoks ortaya atıyordum" vs.).

Böylece "okurlar", "okuma"nın ününe en çok katkıda bulunan yenilikleri, birer günah olarak teker teker reddedebilirler: "Teorici eğilimin" semptomu olan "teorik çalışma"nın canı cehenneme "yapısalcı" bir şıklık olan "bileşim"in canı cehenneme; "Spinozacılığın" kalıntısı olan "yapısal nedenselliğin" canı cehenneme, vs. Marksizmin en azılı düşmanlarının ("anti-Marksistler" veya "sözde-Marksistler") bile kuşkulanmadığı en küçük sapkınlık izlerinin acımasızca teşhir edildiği "kendi kendini sorgulama tutanağı" düzenlemek için nasıl da bir entelektüel erdem ve sertlik gereklidir!



Kapital'i Okumak'taki bazı ifadelerimde (daha çok yapısalcı tipte bir terminoloji çerçevesinde) yadsınamaz biçimde var olan rölativist eğilimin o dönemde çok sayıda Marksistin içine gömüldüğü evrimci eğilimin dolaylı bir sonucu ya da ona bir tepki olması muhtemel görünüyor.

(s. 45)

Başladığım noktaya geri dönmek için, *Kapital'i Okumak*'taki metnimin yönelimlerden birinin, bu dönemleri, yani niteliksel tarihi dönüşümleri, –değişmemiş bir eğilimin gerçekleştirilmesindeki çizgisel aşamalar ve "gelişme dönemleri" şeklindeki yaygın ekonomist ve evrimci anlamında değilse bile– kesin olarak kavranamaz hale getirdiğini saptamak gerekir.

(s. 45)

Engels'ten başlayarak Marksist teorisyenlerin kimi zaman feodaliteden kapitalizme geçişle kapitalizmden sosyalizme geçişi benzer süreçler olarak kabul ettiği eğer doğruysa, bu nokta temel bir politik öneme sahiptir.

(s. 45)

Daima çok şematik bir biçimde, sosyalizme geçiş sorununun incelenmesinin, başka şeylerin yanısıra, *kapitalizmin* tarihi sorununun bütününün eleştirel olarak yeniden ele alınmasını ve Marx'ın kendisi de ancak kısmen ortaya koyduğundan iyice zor bir sorun olan bu geçiş sorununa göre *Kapital* "okuma"mızın tekrar elden geçirilmesini gerektirdiğini görürüz. Özel olarak bu, yeniden-üretim ve kapitalist üretim biçiminin "eğilimleri" sorununun, en soyut düzeyde bile yeniden ele alınmasını gerektirir. Bu bakımdan, alışılmış ifade biçimini kuşkusuz *tersine çevirmek* gerekir: Üretim tarzında, üretim ilişkilerini yeniden-üretme eğiliminin ya da daha ziyade üretim ilişkilerinin *yeniden-üretimini gerçekleştiren* (birikime, sermaye yoğunlaşmasına, organik bileşiminin yükselişine vs. yönelik) bir eğilimin olduğunu söylememek gerekir. Tersine "aynı" eğilimin tekrar edilen biçimde nasıl yeniden yönlendirilmiş, eğilim olarak yeniden-üretilmiş olabildiği sorusunu sormak gerekir. Öyle ki, birikim ve yoğunlaşma gibi etkileri görünür bir devamlılığa gore gittikçe artabilir. Güç ilişkilerinin değişiminde birbirini izleyen durumlarda, "üretim biçimi" eğilimlerini, yani onların varoluşunu düzenleyen sınıflar savaşıdır. O halde hangi biçim altında bir eğilim gerçekleştirilebilir (tarihi etkiler üretilebilir) sorusunu sormak, sınıf savaşı içinde bu eğilimin kendi yeniden-üretim koşullarının hesabının tutulmasını gerektirir. Yeniden-üretim sürecinin tek gerçek yeri olan sosyal oluşumda maddi şartları (ideolojik ve politik şartları dâhil) tarihi olarak değişime uğradığında dahi bu yeniden-üretimin nasıl mümkün olabileceğini sormak gerekir.

(s. 47)



Egemen disiplin kendi egemenliğinin egemenliği altındadır: Ampirik bilgiyi ve bunu üreten bilimleri yönetme iddiası, felsefi tutkunun bu türünde, özden olayı, teorik modelden tarihsel veriyi çıkarsama iddiasına yol açar.

Özeleştiri sonuna kadar vardırılsaydı, söz konusu olanın, mevcut üretim tarzlarını muhtemel üretim tarzlarının ve bunların dönüşümünün bir çeşit skolastik birleşiminden *çıkarsamaya* (krş: "Bu oluşumun biçiminin şuradan çıkıp çıkmadığını hiçbir şekilde kavrayamayız"; "genel olarak toplumsal oluşunun yapı şemasından çıkarsanabilir") yönelik başlangıçtaki

Diğer bir deyişle, pratikte, yukarıda sözünü ettiğim ve tarihsel bir "eğilimin" varlığının aynı zamanda bu "eğilimin" sürüp gitme, yani kendini gerçekleştirme eğilimi gibi görünmesine neden olan ideolojik yanılsamadan kopmak gerekir. Ve bunun için, toplumsal oluşumu yeniden-üreten ve bir anlamda onun tarihini doğuranın üretim tarzı (ve onun gelişimi) olmadığını anlamak gerekir. Tam aksine, üzerinde yükseldiği üretim tarzını yeniden-üreten (ya da üretmeyen), gelişimini ve değişimlerini açıklayan şey, toplumsal oluşumun tarihidir. Toplumsal oluşumun tarihi, yani burada meydana gelen farklı sınıf mücadelelerinin ve -Lenin'in sık başvurduğu bir ifadeyi kullanacak olursak- art arda gelen tarihsel konjonktürler içindeki "bileşke"lerinin tarihidir. Belki böylelikle Marksizm-Leninizme -Marksizmden *sonra* gelen Leninizme değil, söylemeye cüret edebilirsem, Leninizm *içindeki* Marksizme- çağımızın ve bu çağın çelişkilerinin gerekleri doğrultusunda etkili bir katkı yapma gücüne ulaşırız.

(s. 47)



tutkuyu reddetmenin yanı sıra, bu tutkunun temelinde yatan ve "teorik" doğrulamasını "rölativizm"in ve "tarihselciliğin" reddinde bulan "teorik" iddiayı, hiçbir bilimsel pratiği olmayan bir "bilim" iddiasını, başkalarının bilimi hakkındaki hukuki bir söyleme indirgenen bir "epistemoloji" iddiasını da reddetmek anlamına geldiği anlaşılırdı.[4]

ÇEVİRENLER *Mutlucan Şahan - Işık Ergüden*

4 Bkz. P. Bourdieu, "La Lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de *Lire Le Capital*'" (Marx okuması veya "'Kapital'i Okumak' hakkında birkaç eleştirel not" hakkında birkaç eleştirel not), *Actes de la recherche en sciences sociales* içinde yayımlanmıştır, 5-6 (Kasım 1975), s. 65-79.

TÜRKÇE'DE PIERRE BOURDIEU

MAKALE VE KİTAP ÇEVİRİLERİ

(1995) "Zevk Sosyolojisi Notları", *Hayalet Gemi* 27: 6-7.

(1995) "Spor Sosyolojisi Notları", *Hayalet Gemi* 27: 16-18.

(1995) *Pratik Nedenler*, İstanbul: Kesit Yayınları. 2. baskı, 2006, Hil Yayınları, İstanbul.

(1995) "Kamuoyu Yoktur", (der.) Patrick Champagne vd., *Kamuoyu Kimin Oyu?* içinde, İstanbul: Kesit Yayınları.

(1997) *Toplumbilim Sorunları*, İstanbul: Kesit Yayınları.

(1997) *Televizyon Üzerine*, İstanbul: YKY.

(1999) "Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", *Cogito* 18: 16-32.

(1999) *Sanatın Kuralları*, İstanbul: YKY.

(2000) "Kurucu Halk Meclisine Çağrı", *Birikim* 134-135: 180-181.

(2000) "Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya", *Birikim* 68-69: 84-87.

(2000) "Gazeteciliğin Baskı Gücü", *Özgür Üniversite Forumu* 12 (Ekim-Aralık).

(Günter Grass ile birlikte) (2000) "Çenesini Açma Geleneği", *Cogito* 32.

(Loïc Wacquant ile birlikte) (2003) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(2005) Hukukun Gücü: Yasal Alanın Sosyolojisine Doğru, Ankara: Kalan Yayınları.

(2005) "İşsizler Hareketi: Toplumsal Bir Mucize", *Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol*, 16/17: 129-131.

(2005) "Yeni Bir Enternasyonalizm İçin", Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol, 16/17: 132-141.

(2006) *Karşı Ateşler*, İstanbul: YKY.

BOURDIEU'NÜN TARTIŞILDIĞI BAZI TÜRKÇE YAYIMLAR

Adile Avar (2004) "Georges Canguilhem'in 'Epistemolojik Tarih' Yaklaşımı: Bilim, İdeoloji, Tarih ve Yaşam Arasındaki Kopuş ve Süreklilikleri Yeniden Düşünmek", *Kültür ve İletişim* 7 (2).

Ümit Aydoğmuş (2005) "Bourdieu'nün Düşüncesine Giriş", *Birikim* 199: 123-128.

"Ayrım, Ayrıcalık ve Kültür Üzerine: Pierre Bourdieu", *Kitap Gazetesi* (http://www.kitapgazetesi.com/konu.asp?id=2111)

Aksu Bora (2005) *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kemal Canatar, "Pierre Bourdieu: Habitus" *Mevsimsiz Avangard* (http://www.mevsimsiz.com/avangard/yazi.asp?id=20).

Alex Callinicos (2004), *Toplum Kuramı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Güney Çeğin ve Alim Arlı (2004) "İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri", *DoğuBatı* 7 (28): 163-179.

Sinan Kadir Çelik (2005) "Edebiyat Alam'nda 'Yaratıcı Deha Miti'nin Kuruluşu'", *Pasaj* 1: 51-66.

Bülent Diken (1997) "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim* 73: 74-110.

Ragıp Duran (2002) "Pierre Bourdieu: Sosyolog Bir Militan", *Cogito* 31.

Emrah Göker (1999) "Örtünme Pratiği ve Din Alanı: Öznelci Sosyolojinin Sınırları" *Toplum ve Bilim* 81: 138-170.

Emrah Göker (1999) "*Homo Academicus*: Yakılacak Kitap?", *Mürekkep* 12: 224-230.

Emrah Göker (2001) "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis* 3: 228-251.

Emrah Göker (2001) "Büyücülerin Arasında: Pierre Bourdieu'nün Sanat Sosyolojisi", *Mürekkep* 16: 118-141.

Emrah Göker (2005) "Devrimci Mücadeleden Edebî Kutsama Mücadelesine: '78'liler'", *Pasaj* 2.

Emrah Göker (2005) "İktisadi Yapıların Sosyoanalizi", *Birgün Kitap*, 29.11.2005.

Hüseyin Köse (2002) "Bourdieu Sosyolojisinde Toplumsal Gerçekliğin Algılanışı: Simgesel Şiddet ve Medya Eleştirisi", *Virgül* 49: 19–22.

Hüseyin Köse (2004) *Bourdieu Medyaya Karşı*, İstanbul: Papirüs Yayınevi.

Nazlı Ökten (2002) "Çenesini Kapamayı Red Etmek ya da Tüm Soruları Sormuş Olarak Ölmek", *Birikim* 154: 96-100.

Tunç Özgörener (1997) "Yeni Televizyon Düzeni", *Virgül* 2: 64.

Mehmet Öztürk ve Göksel Aymaz (2002) "Pierre Bourdieu", *Varlık* 1136 (Mayıs): 61-66.

Nilgün Tutal (2001) "Fransız Düşünürlerden Ötekilik Yaklaşımları", *Kültür ve İletişim* 4 (1).

H. Bahadır Türk (2004) "Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı", *Birikim* 177: 77-80.

H. Bahadır Türk (2004) "Pierre Bourdieu Üzerinden Resmî İdeolojiyi Okumak: Bir Açıklama Denemesi", *Liberal Düşünce* 9 (36).

Ali Murat Yel (2003) "Pierre Bourdieu (1930-2002)", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 17: 49-54.

Ali Galip Yener (2000) "Yazına Toplumbilimsel Bir Bakış", *Virgül* 28: 45-46.

U. Uraz Aydın (2005) "Bourdieu'de Habitus, Alan ve Eylem Sosyolojisi", *Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol*, 15/16: 121-128.

BOURDIEU'NÜN TARTIŞILDIĞI AKADEMİK TEZLER

Mehmet Tayfun Amman (1995) *Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Güney Çeğin (2005) *Toplumun Yeniden Tanımlanması. Pierre Bourdieu ve Zygmunt Bauman Üzerine Bir Çalışma*, Yüksek Lisans Tezi, Denizli Pamukkale Üniversitesi.

Emrah Göker (1999) *Siyasi Olanın Yeniden İnşası: Doğurgan Yapısalcılığın Bakış Açısından Günümüz Alevi Siyaseti Üzerine Bir Çalışma*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi.

Ali Kaya (2005) *Din Sosyolojisi Bağlamında Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu*: Klasik *Sosyoloji İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi.

H. Bahadır Türk (2004) *Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı*, Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ.

Ahmet Zeki Ünal (2004) *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Pierre Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kavramı*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.

YAZARLAR

AHMET ZEKİ ÜNAL Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. Ankara'da (1964) doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü (1989) bitirdi. Bir süre (1989–1993) serbest mütercim ve redaktör olarak çalıştı. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Doktorasını Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde (1999-2004) yapmıştır. Yayımlanmış iki çeviri kitabı ve makaleleri bulunmaktadır.

ALİ KAYA Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1979 Nevşehir doğumlu. Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı (2003). Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde sosyoloji yüksek lisansına başladı. 2005 yılında "Din Sosyolojisi Bağlamında Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu: Klasik Sosyoloji İlişkisi" başlıklı tez ile yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı bölümde doktora eğitimine devam etmektedir. Çalışma alanları, sosyal teori, yoksulluk ve küreselleşme, popüler kültürdür.

ALİ MURAT YEL İstanbul Fatih Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1965 yılında Konya'da doğdu. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Türkiye Diyanet Vakfı'ndan kazandığı bursla İngiltere'ye gitti. School of Oriental and African Studies'te (Londra

Üniversitesi) sosyoloji ve antropoloji dallarında yüksek lisans ve London School of Economics and Political Science'te (Londra Üniversitesi) antropoloji alanında doktora yaptı. İlgi alanları popüler Katolisizm, Portekiz, hac, turizm ve İslâm'dır.

ALİM ARLI İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1979 Erciş doğumlu. Lisans (2000) ve yüksek lisans (2003) eğitimini Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 2002-2003 yılları arasında Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Halen İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve aynı bölümde doktora eğitimine devam etmektedir. Çalışma konuları şehir etnografisi, kentsel dışlama ve engelleme mekanizmalarının oluşumu, şehirlerde mekânsal dönüşüm süreçleri, Türk sosyoloji tarihi ve klasik sosyal teoridir. *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004) başlıklı bir kitabı ve çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri vardır.

BARIŞ MÜCEN Rutgers Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1975'te Ankara'da doğdu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden 1998'de mezun olduktan sonra yine aynı yerde araştırma görevlisi olarak "Tüketim Özelinde Bir Batılılaşma Pratiği: ODTÜ Öğrencilerinin Giyim Kalıpları Üzerine Bir Çalışma" teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. Doktora çalışmasını Rutgers'de The State University of New Jersey'de sürdürmektedir.

CRAIG CALHOUN New York Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. Profesör Calhoun'un ampirik çalışmaları, İngiltere'den Fransa'ya, Çin'den Afrika'ya kadar uzanmaktadır. Demokrasi, ulusçuluk, kamusal alan ve sosyal teori üzerine birçok çalışması bulunan Calhoun ayrıca, teknolojik değişimlerin etkisi, antropolojik eğitim çalışmaları, akrabalık, din ve çağdaş küreselleşmenin problemleri gibi birçok farklı alanda da entelektüel etkinliğini sürdürmektedir. Oxford Üniversitesi'nde sosyoloji doktorası yaptıktan sonra birçok farklı üniversitede görevde bulunan Calhoun, halen New York Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği devam ederken, 1999'dan beri de Social Science Research Council'in başkanlığını yürütmektedir.

EMRAH GÖKER Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1975'te Ankara'da doğdu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra 1999'da Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde "Siyasi Olanın Yeniden İnşası: Doğurgan Yapısalcılığın Bakış Açısın-

dan Günümüz Alevi Siyaseti Üzerine Bir Çalışma" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. 1998-2001 arasında *Mürekkep* dergisinin yazı kurulunda yer aldı. Burada ve başka dergilerde yayımlanmış yazıları bulunmaktadır. 2000'den bu yana New York'ta Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora programına devam etmektedir.

GÜNEY ÇEĞİN Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1977 İzmir doğumlu. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak girdi ve "Toplumun Yeniden Tanımlanması: Pierre Bourdieu ve Zygmunt Bauman Üzerine Bir Çalışma" teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. Çeşitli dergi ve derlemelerde yayımlanmış yazıları bulunmaktadır. Halen Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

H. BAHADIR TÜRK Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü. 1979'da Adana'da doğdu. Gazi Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitiminin ardından ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda "Pierre Bourdieu'nün İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı" teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. Çeşitli dergi ve derlemelerde yayımlanmış yazıları bulunmaktadır. Halen Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini sürdürüyor. "Spinoza ve Schmitt'in Siyaset Tasavvurlarında Egemenlik ve Özgürlüğün Yeri" üzerine bir doktora tezi hazırlıyor.

JIM WOLFREYS Londra Üniversitesi King's College Fransız Tarihi profesörü. Liverpool Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Doktora derecesini de aynı okulun tarih bölümünde 1995 yılında alan ve Fransızca bölümünde Fransız siyaseti üzerine ders veren Wolfreys, aynı zamanda Avrupa Çalışmaları'nda (European Studies) da derslere girmektedir ve Avrupa Çalışmaları'nın başkanıdır. *International Socialism* dergisinin editör ekibinin üyesi olan Wolfreys'in çağdaş Fransa siyaseti üzerine yaptığı çalışmaların temel ilgi noktalarını faşizm, sol ve siyasal bozulma oluşturmaktadır.

KENT LÖFGREN Umeå Üniversitesi Eğitimsel Ölçüm Bölümü. Doktora derecesini 2001'de Umeå Üniversitesi'nden alan Löfgren halen aynı üniversitede Eğitimsel Ölçüm Bölümü'nde öğretim üyesi. Öğretmenlerin ve öğrencilerin üniversitelerdeki eğitim deneyimleri, yüksek öğre-

nimde değerlendirme ve öğrenme süreçleri ve eğitimin iyileştirilmesi konuları üzerinde çalışıyor.

LOÏC J.D. WACQUANT California Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. California Üniversitesi'nde (Berkeley) ve Centre de sociologie europeenne du College de France'da sosyoloji profesörüdür. Sosyoloji, antropoloji, felsefe ve kültürel incelemeler alanlarında pek çok eseri vardır. Başlıca yapıtları: *Prisons Poverty* (1999), *Body and Soul: Ethnographic Notebooks of An Apprentice Boxer, Los Parias Urbanos* (2001) ve *Punir les pauvres* (2002).

NEDİM KARAKAYALI Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü. Ankara'da doğdu. Lisans derecesini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden aldı (1989). Oslo Üniversitesi'nde *Magister Artium* (1994) ve Toronto Üniversitesi'nde doktora (2003) derecelerini tamamladı. Toronto ve Dalhousie Üniversiteleri'nde ve ODTÜ'de çalıştı. Halen Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *Sociology, Canadian Review of Sociology and Anthropology, New Perspectives on Turkey, Toplum ve Bilim* gibi dergilerde ve *Garland Encyclopedia of Music*'de yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

NEŞE ÖZTİMUR Serbest araştırmacı. Ankara'da doğdu. Lisans derecesini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden (1991), yüksek lisans (1993) ve doktora (2000) derecelerini Bilkent Siyaset Bilimi Bölümü'nden aldı. 2002 yılında doktora sonrası çalışmaları için *visiting scholar* olarak "University of Michigan Woman Studies" Bölümü'nde bulundu. Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 1993–2002 yılları arasında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen bağımsız araştırmacı olarak çalışmalarına devam etmektedir. *Birikim* ve *Felsefe Logos* gibi dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

NICOS MOUZELIS London School of Economics Sosyoloji Bölümü. LSE'de emekli sosyoloji profesörüdür. Uzmanlık alanları Balkanlar ve Latin Amerika'da geç sanayileşen bazı toplumlarda devlet kurumları ve parlamenter kurumların gelişimi; yeni teorik eğilimler ve bu eğilimlerin Üçüncü Dünya politikaları açısından önemleri; modern sosyal teorideki yeni eğilimler; Marksist ve post-Marksist düşüncedeki gelişimler; siyaset teorisi; tarihsel sosyoloji ve devlet teorileri olarak sıralanabilir.

PHILIPPE CORCUFF Lyon Üniversitesi Siyasal Araştırmalar Enstitüsü Siyaset Bilimi Bölümü. Doktorasını Luc Boltanski yönetiminde tamamlamıştır. Araştırma alanları siyaset felsefesi, epistemolojidir. L'Institut d'études politiques de Lyon'da ders vermektedir. Club Merleau-Ponty ve CERIEP (Centre de politologie de Lyon) üyesidir. Genel olarak felsefe ile sosyal bilimler tarihini şekillendiren ikili gerilimi çözmeyi amaçlayan "göreceli aşkınlık" kavramını savunmaktadır. Dolayısıyla felsefe ve sosyoloji arasında bir söyleme taraftardır. Siyasal yönelimi hareketlidir: ATTAC'ın (L'Association pour la taxation des transactions financières et pour l'aides aux citoyens) ve LCR'in (La Ligue communiste révolutionnaire) bilimsel danışma üyeliğini halen sürdürmektedir. SUD sendikalarına bağlıdır. 1995 grevleri sırasında (özellikle grevcileri destekleyen entelektüellerin bildirilerinin dolaşımında) önemli bir rol üstlenmiştir. Nisan 2001'den Aralık 2004'e kadar haftalık hiciv dergisi *Charlie Hebdo*'ya katkıda bulunmuştur. Bütün komplo teorilerine kesin olarak karşıdır ve küreselleşme karşıtı çevrelerde görünmektedir.

ÜMİT TATLICAN Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. Afyon, Dinar'da doğdu (1959). Lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden (1982), yüksek lisans (1990) ve doktora (1997) derecelerini sırasıyla "Ortaöğretimde Başarı-Sosyo-Ekonomik Durum İlişkisi" ve "Mühendisler ve Toplumsal Hareketlilik" adlı tezleriyle Ege Üniversitesi Kurumlar Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'ndan aldı. 1982-1993 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı ve özel dershanelerde felsefe grubu öğretmenliği yaptı. Halen görev yaptığı Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne 1993'te araştırma görevlisi olarak girdi, 2006 yılında Doç. Dr. unvanı kazandı. Sosyolojiye Giriş, Sosyoloji Tarihi, Çağdaş Sosyoloji Teorileri, Bilgi Sosyolojisi gibi derslere giren Tatlıcan'ın yayın kurulunda yer aldığı, editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı *Felsefe Ansiklopedisi*'nde sosyolojik teorileri ve kavramları tanıtmaya yönelik yazıları ve farklı türde çevirileri vardır. Anthony Giddens'ın "yapılaşma teorisi"ne odaklanan yazarın ilgili sosyologdan *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (Bekir Balkız'la birlikte) ve içinde Giddens üzerine kapsamlı bir tanıtım yazısının yer aldığı *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* adlı çeviri kitapları vardır.

YASİN AKTAY Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 1966 Siirt doğumlu. İlk, orta ve lise eğitimini Siirt'te tamamladı. Aynı yıl girdiği ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde 1990'da lisans; 1993'te "Political and Intellectual

Disputes on the Academisation of Religious Knowledge" başlıklı tezle yüksek lisans; 1997'de de "Body, Text, Identitiy" başlıklı tezle doktorasını bitirdi. 1992 Eylül'ünde araştırma görevlisi olarak girdiği Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde halen profesör olarak çalışmaktadır. Başta *Tezkire* olmak üzere değişik dergilerde makaleleri bulunan Aktay'ın yayımlanmış kitapları şunlardır: *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme* (Abdullah Topçuoğlu ve Erol Göka ile birlikte, Vadi, 1996, 1999); *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (derleme, Abdullah Topçuoğlu ile birlikte, Vadi, 1996, 1999); *Din Sosyolojisi* (derleme, M. Emin Köktaş ile birlikte, Vadi, 1998). Ayrıca Bryan S. Turner'dan *Max Weber ve İslam*'ı (Vadi, 1992, 1997); Muhammed Arkoun'dan *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*'ı (Cemaleddin Erdemci ile birlikte, Vadi, 1999) çevirmiştir.

Günümüz sosyolojisini ve kuramlarını en derinden etkileyen isimlerin başında kuşkusuz Fransız sosyolog Pierre Bourdieu gelmektedir. 2002'de hayatını kaybeden Bourdieu'nün sosyolojinin, antropolojinin ve felsefenin gündelik hayatla ilişkileri üzerine temellendirdiği düşünceleri, birçok sosyal bilimci için ilham kaynağı olmayı sürdürüyor ve daha uzun zaman da sürdüreceğe benziyor.

Yerli-yabancı akademisyenler tarafından kaleme alınan makalelerden oluşan bu kapsamlı derleme Bourdieu'nün hayatını, düşünce sistemini, özellikle disiplinlerarası bir yaklaşım kullanarak yarattığı "habitus"u ve diğer kavramlarını daha yakından tanımak için çok önemli bir kaynak. Üstelik sadece "güzelleme" dolu bir kitap değil elinizdeki: Bourdieu'ye eleştirel yaklaşan, eksikliklerini, açmazlarını da ortaya koyan makalelerin de yer aldığı bir çalışma.

Bourdieu'nün kendi yazdığı makalelerinin ve Türkçe'de yayımlanmış Bourdieu eserlerinin de topluca verildiği *Ocak ve Zanaat*, Bourdieu sosyolojisine giriş yapmak isteyenler için olduğu kadar konu üzerinde derinleşmek isteyenler için de önemli bir kaynak. Çoğu kimse tarafından "20. yüzyılın son büyük sosyoloğu" olarak değerlendirilen, sadece bir düşün adamı olarak değil "eylemci" yanıyla da dikkat çeken Bourdieu'ye dair her şeyi birarada bulabileceğiniz titiz bir çalışma...



İLETİŞİM 1205
POLİTİKA 59

ISBN-13: 978-975-05-0470-9

